الطبعة الثالثة

أُعَلِّلُ النَّفسَ بالآمالِ أَرقُبُها
ما أَضيقَ العَيشَ لولا فُسحَةُ الأَمَلِ

فُسحَةُ الأَمَل

نَظَراتٌ في الدِّينِ والحياةِ

تأليف

أحمد سالم



هذا كتاب جمعتُ بين دفتيه ما انتخبته مما سطرته ونشرته، في قرابة عشرين عامًا تصرمت علي وأنا ممسك بقلمي أبين به عما أعتقد صوابه، وأرجو أن أنتفع بذكره وبيانه، فإن تبعه الناسُ كان خيرًا، وإن ردوه علي لم يضرني ذلك إلا بقدر إعراضي عن النصح المطوي في ثنايا ذلك الرد. وكتاباتي مذ حملتُ القلم قد كسرتها على ثلاثة فروع، أولها ما يتعلق بالشرع وفقه نص الوحي، وثانيها ما يتعلق بقضايا الواقع وعمل النظر في مستجداته، يرجو سداد الرأي وصواب العمل، وثالثها ما يتعلق بالفرد وما يعالجه من تحديات خاصة تتصل بأركان الذات الأربعة: العقل والقلب والنفس والجسد وتجليات كل ذلك على السلوك مع الله ومع الناس ومع الكون المشهود. فها هي تلك المقالات بين يديك قد نقحتُها وزدتُ فيها وعليها ما لا يغني عنه ما سبق نشره منها، فأسأل الله أن ينفعني بها، وأن تجد فيها ما يعينك على الاعتبار والتفكر والنظر، سواء قبلت ما فيها أو رددته، أو أمسكت بعضًا ورددت بعضًا.

السعر: 15 دولار
أو ما يعـــــادلـها




فسحة الأمل
نظرات في الدين والحياة


بسم الله الرحمن الرحيم

أُعلِّلُ النفسَ بالآمالِ أرقُبُها
ما أضيقَ العيشَ لولا فُسحةُ الأملِ



تحرير
أحمد سالم



الكتـــــــاب: فسحة الأمل
نظرات بين الدين والحياة.
تــــــأليـف: أحمد سالم.
عدد الصفحات: ٤٢٧ صفحة.
سنة الطبـــاعـة: ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م
بـلد الطبـاعـة: مصر
الطبعـــــــة: الثانية.



عالم الأدب للترجمة والنشر
مؤسسة عربية تعتني بنشر النصوص المترجمة والعربية
في مجالات الثقافة العامة والأدب والعلوم الإنسانية

البريد الإلكتروني: info@aalamaladab.com
الموقع: www.aalamaladab.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد دار عالم الأدب
سالم/ أحمد
فسحة الأمل، أحمد سالم (مؤلف).
427 صفحة.
17x24 سم
١. فسحة الأمل ٢. نظرات في الدين والحياة أ. العنوان. ب. السلسلة
ISBN: 978-977-85926-5-8
رقم الإيداع: 2021/14274



إضـاءة

يقول مصطفىٰ صادق الرافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، في واحد من أعظم وأجل معانيه التي أبان عنها:

«والناس في هذه الحياة كحشد عظيم يتدفق من مضيق بين جبلين ينفذ إلىٰ الفضاء، فإذا هم أدركوا جميعًا أنهم مفضون إلىٰ هذه النهاية= مروا آمنين وكان في يقينهم السلامة، وفي صبرهم الوقاية.

والموت أشقىٰ الموت هنا، في هذا المضيق بين الجبلين= اعتبار الحاضر حاضرًا فقط، والضجر منه، وجعل الإنسان نفسَه غاية.

والحياة أهنأ الحياة= هي في اعتبار الحاضر بما وراءه، والصبر علىٰ شدته، وجعل الإنسان نفسه وسيلة».

قلت: وجماع هذا المعنىٰ في قوله ﷺ: «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل».

وأصله كله قول الله: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾.

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

بسم الله المستعان لا حول ولا قوة إلا منه، والحمد لله الذي نتقرب إليه به، ونفر منه إليه، نحمده حمد الراضي من عباده بقدره، الشاكر له علىٰ نعمائه وفضله، التائب المستغفر من تقصيره وذنبه، وعمده وخطئه، وإياه أسأله التوفيق بحوله وقوته ومنه، وأن يصلي علىٰ محمد خيرته من خلقه، وعلىٰ أهله وأصحابه من بعده، وبه سبحانه أستعين علىٰ ما قصدته من رحمته، والانتفاع بأجره.

أما بعد . .

فهذا كتاب جمعتُ بين دفتيه ما انتخبته مما سطرته ونشرته، في قرابة عشرين عامًا تصرمت علي وأنا ممسك بقلمي أبين به عما أعتقد صوابه، وأرجو أن أنتفع بذكره وبيانه، فإن تبعه الناسُ كان خيرًا، وإن ردوه علي لم يضرني ذلك إلا بقدر إعراضي عن النصح المطوي في ثنايا ذلك الرد.

وكتاباتي مذ حملتُ القلم قد كسرتها علىٰ ثلاثة فروع، أولها ما يتعلق بالشرع وفقه نص الوحي، وثانيها ما يتعلق بقضايا الواقع وعمل النظر في مستجداته، يرجو سداد الرأي وصواب العمل، وثالثها ما يتعلق بالفرد وما يعالجه من تحديات خاصة تتصل بأركان الذات الأربعة: العقل والقلب والنفس والجسد وتجليات كل ذلك علىٰ السلوك مع الله ومع الناس ومع الكون المشهود.

فها هي تلك المقالات بين يديك قد نقحتُها وزدتُ فيها وعليها ما لا يغني عنه ما سبق نشره منها، فأسأل الله أن ينفعني بها، وأن تجد فيها ما يعينك علىٰ الاعتبار والتفكر والنظر، سواء قبلت ما فيها أو رددته، أو أمسكت بعضًا ورددت بعضًا.

وصل الله وسلم وبارك علىٰ عبد ونبيك ورسولك محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم.

✍ وكتب

أحمد سالم

أولًا

التنمية الإيمانية والذاتية

مفاتيح الحياة الطيبة: المقدمات

الحياة الطيبة اختيارٌ وقرار، وليست شيئًا يُفرض عليك لا حيلةَ لك معه، ولا يد لك فيه، وكلُّ اختيارٍ وقرارٍ فله أدواتٌ يمكن تحصيلها، ومفاتيحُ يمكن استعمالها من أجل تحسينه وتجويده، وتخلِّي الإنسان عن استعمال تلك المفاتيح، وعيشه الحياة كيفما اتفق = يضره ويفسده، ويجعله مسؤولًا أساسيًّا عن بؤس واقعه، وتعاسة مصيره.

ومن أكثر ما يُفسد عيشَ الإنسان تخلِّيه عن تحمُّل مسؤولية حياته، واكتفائه بأن يُلقيَ باللومِ علىٰ الظروف السيئة والحظ العاثر.

والذي يحصل للناس أنهم يَخلِطون بين الظروف السيئة وبين الاستجابات السيئة، والواقع: أن سوءَ الاستجابة هو ما يؤدي لبؤس العيش، وليست الظروف السيئة، والناسُ يخلطون بين الحظ العاثر وبين القرارات السيئة، والواقعُ أن كثيرًا مما يؤدي لصناعة الصورة الكاملة لعيشٍ لا يُطاق = هو في حقيقته قرارٌ سيئ وليس حظًّا عاثرًا.

إن أعتىٰ صور البلاء ليست حياة بائسة، إلا إن كانت استجابتك للبلاء علىٰ نحوٍ لا يجعله خيرًا لك، أما من استجاب للبلاء الاستجابةَ التي تجعله خيرًا له = فليس البؤس إلا في الصورة الظاهرة للواقع، أما حقيقة أمره فهي أنه يحيا حياةً طيبة بقدر جودة استجابته وجريانها علىٰ ما يُحبه الله.

وإذا أردنا هنا أن نصوغَ شيئًا من مفاتيح الحياة الطيبة، فحقيقة الأمر أننا نصوغ مفاتيحَ الاستجابات السليمة، وأدواتِ الاستعداد للتحديات بما يُنتج

القرارات الصائبة، فإن رُجحان مجموع الاستجابات السليمة والقرارات الصائبة علىٰ ما يضادها من استجابات سيئة وقرارات خاطئة = هو ما يصنع الحياة الطيبة، وذلك هو الميزان الذي تُطلب به، وتُقيَّم علىٰ أساسه.

في هذا المقال وما سيتلوه -بإذن الله- سأحاول استعراض: سبعةِ أسسٍ للعيش الحَسَن، وسبعةِ مفاتيح للحياة الطيبة، من خاض محنةَ تعلُّمها، وتعلم أدواتها، وإجراءات تفعيلها، ثُم خاض محنة العمل بها = أرجو أنه سيحيا حياة يكون الخطأ فيها قيمة إيجابية فضلًا عن الصواب.

وهذا يُظهر لنا -بالضرورة- أن هذه المفاتيحَ لن تكتسب قيمتها بأبنيتها اللغوية، ولا بهيئتها الشعارية، وإنما تكتسب قيمتها من خوضك معها نِزال الفهم والعمل، وموازنات التفعيل، وتحديات التطبيق.

المفتاح الأول: معيارية الوحي كقيمة ضابطة عُليا.

الوحي؛ كلام الله ﷻ ورسالته الخاتمة إلىٰ الناس كلهم، هو القيمة الضابطة العُليا التي تُستمد منها المرجعية المعيارية الأساسية، التي يتم عن طريقها تقييم الأشياء والأشخاص، والحكم علىٰ التصرفات والأفعال، وتحديد الخيارات، واتخاذ قرار الترجيح عند موازنات التعارضات. فالحقيقةُ أن الحياةَ وخياراتها تأتي مصحوبةً بسلسلةٍ -لا تكاد تنتهي- من الأحكام القِيَميَّة التي تفتقر إلىٰ مصدرٍ معياري يُعينك علىٰ الصواب فيها، وتأتي مصحوبةً أيضًا بسلسلةٍ -لا تكادُ تنتهي- من التعارضات التي يُطلب منك فيها أن تسلكَ طريقًا واحدًا من طرقٍ متعددة، وأن تُرجِّحَ خيارًا واحدًا من خياراتٍ متضادة أو متناقضة، وكل مُفترقِ طرقٍ تقف علىٰ ناصيته هذه التعارضات = يُشكِّل قرارك فيه طبيعةَ المسار الطويل لحياتك. وستقابلك فيها مسارات يسهل فيها العودة وإعادة اتخاذ القرار، ومسارات يصعب فيها هذا جدًا، وتكون حياتك بعدها سلسلة من القرارات السيئة التي يبدو لك أنه لا يمكن تفاديها طالما حصل الخطأ الأول، والواقع أن العودة دائمًا ممكنة، لكن الذي يثقُل هو تكاليفها، وعليه فسيظل اتخاذ القرارات السليمة -مهما بلغت تكاليفها- هو الأقل في المعيار السليم لحساب التكاليف والمشاق،

وهنا تبرُز قيمة هذا المفتاح من مفاتيح العيش والحياة؛ إذ لا يوجد ما هو أحسن من أن يكون مصدر القِيَم الضابطة معصومًا من الخطأ، وأن يكون هذا المصدر هو خالقُ الناسِ، الخبيرُ بهم، ثُم أن يكون هو من بيده محاسبة الناس علىٰ أعمالهم. نعم، ستظل هذه القيمة محفوفةً بتحدِّيات التأويل، ومُعضِلات الخطأ في الفهم والتطبيق، لكن كل المصادر المعيارية التي أنتجتها البشرية لا تخلو من تحديات التأويل ومعضلات الفهم والتطبيق، ورغم ذلك لم تنقطع البشرية عن العمل بها وتفعيلها، ومكاثرة خطئها بصوابها؛ لأن هذا التحدي نفسه هو جزء من نقص الحياة البشرية، وهذا النقص نفسه هو الدافع لاستمرار العمل، والحافز لدوام الإبداع.

والمصدر المعياري المعصوم أولىٰ بهذا إذن، فاستمرارُ العلاقة المتبادلة بينك وبينه، جهادًا في الفهم، وجهادًا في معاناة التفعيل والتطبيق = هو في حقيقة الأمر لبُّ الحياة التي يحبها الله، ولو شاء الله لجعل الوحي قطعي الثبوت والدلالة، ولجعل جنس الأحكام منصوصًا لفظًا ومعنًى مستوعبًا للحوادث، فهو -سبحانه- بكل شيءٍ عليم.

وإنَّما أنزل اللهُ الوحيَ منه مُحْكَمٌ ومنه متشابه، وَتَعَبَّدَ نبيُّه ﷺ بالاجتهاد -علىٰ الراجح- وأقرَّ النبيُّ ﷺ الصحابةَ علىٰ اجتهادهم، وكُتب الأجرُ للمجتهد في طلب الحق من جهة الوحي، وما كان كل ذلك علىٰ هذا الوجه إلَّا لأنَّ اللهَ ﷻ يحب أَنْ يَرىٰ عباده في جِدٍّ وَكَدٍّ، يطلبون فقه مرادِه بالوحي كتابًا وسُنَّةً، ويستفرغون وِسعهم في هذا الطلب الدينيِّ الشريفِ، يُقلِّد عامّتُهم علماءهم، ويجتهد علماؤهم في وصلِ حبل النظر في الوحي لا يكسلون عنه، لا تلهيهم عنه أموالهم، ولا أولادهم، فهم في عبادةٍ ما ترددت أنفاسُهم في صدورهم، وما خَطَّتْ أقلامهم سوادَها في بياض أوراقهم.

إن هذه المجاهدة لتفعيل الوحي قيمةً ضابطة معيارية في الحياة = هي أعظمُ مسؤوليات العبودية التي يصنعُ تحملُها، والقيامُ بها، جمالَ العيش وطِيبَ الحياة.

وإن هذا المفتاح هو أعظم وأهم مفاتيح الحياة الطيبة؛ فإن المعرِضين عن معيارية الوحي، سواءَ طلبوا غيرها لِيُوَلُّوهُ منصب المعياري، أو عاشوا حياتهم عبثًا وعدمًا = كل أولئك لا يطيبُ عيشُهم إلا إذا جَعلتَ طيبَ العيش هو اللذةُ المنقطعة، والمتاعُ القليل الزائل، ولا يكون القليل الذي ينقطع ويزول عيشًا طيبًا إلا في وَهم الذين لا يعقلون.

أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويرجونَ ثوابَ اللهِ ونعيمَ الآخرةِ = فيطلبون دوامَ الاتصال بالوحي قراءةً وتدبرًا وتحريًا لسلامةِ الفهم واتصال العمل، ولا تنقطع قطُّ تلك الصلة بين حياتهم وآرائهم وأعمالهم وبين ذلك المصدر المقدس، ويعلمون أن الحياة الطيبة إنما تُطلب برواء الماء، فلا تغرهم أمارات الالتذاذ تعلو وجوه الذين يطلبون رواء الندىٰ بسف التراب.

مفاتيح الحياة الطيبة: الأدوات

لا زلنا هنا مع تعداد مفاتيح الحياةِ الطيبة والعيشِ السليم، من منظورنا، وقد سبق واستعرضنا معياريةَ الوحي كمعيارٍ رئيسي للحياة الطيبة، ثم أتْبَعنا ذلك بالكلام عن طلب النفع، وتحرِّي الأصلح، واتباعِ الأحسن، كمعيارٍ مركزيٍّ في تعارض الخيارات والقرارات، وهنا ننتقل إلىٰ مفتاحٍ ثالث، ألا وهو: الأدوات.

إن من الأخطاء الشائعة لدىٰ الناس علىٰ اختلاف أجناسهم وثقافاتهم، أنهم يظنون صوابَ المعايير، وسلامةَ النيات، وتحري الأنفع والأصلح = يكفي الإنسانَ لخوضِ الحياة بتعقيداتها وتشابكاتها واختلاف تحدياتها.

وواقع الأمر أن ذلك لا يكفي وحده، من غير تحصيلِ الأدوات اللازمة لخوض هذه الرحلة خوضًا قد أخذتَ له أُهبتَه وجمعتَ له عدته.

ويمكننا القول إن تلك الأدوات مهما تعددت أسماؤها، ومهما تنوعت مجالاتها، أو اختلفت احتياجاتنا منها باختلاف أنشطتنا واهتماماتنا = فإنها جميعًا ترجع إلىٰ ثلاثة أبواب رئيسية:

الأول: المعارف.

الثاني: المهارات.

الثالث: الخبرات.

أولًا: المعارف

المعرفة؛ هي أعظم أركان أيّ ممارسةٍ إنسانية، وبدون توفرِ قدرٍ أساسي وضروري من المعلومات، يصعب جدًا أن نرىٰ إنجازًا سالمًا من الغلط أو الخلل.

ولا يوجد أيُّ مجالٍ من المجالات الإنسانية يمكن أن نتكلم فيه عن عملٍ صائبٍ بغير معرفةٍ مؤهِّلة، حتىٰ أبسط أشكال الحِرف اليدوية، والمهاراتِ البدنية لا بد لها من قدرٍ ضروري من المعرفة، والذي يُسبب الغلط أن هذه المعرفة تُكتسَبُ بصورة تراكمية غير مدرسية، فيظن أصحابها أنهم لم يحتاجوا للمعرفة، وأن مجالهم غير مفتقِرٍ للتعلم.

وأي إنسان يريد أن يحيا حياة طيبة، يتمتع فيها بما يحبه هو، ويرضاه الله، ويتقن فيها فن اختيار القرارات الصائبة، والعودة من طريق الخيارات الخاطئة، وتمييز الأنفع والأصلح، ويُجوّد ميزان نظره = فإنه لا يستغني -من أجل تحصيل أي شيء من ذلك- عن قدرٍ ضروريٍّ من العلم والمعرفة يجب تحصيله، ثم يتفاضل الناس بعد ذلك في الزيادة علىٰ هذا الضروري، وفي جودة تفاعل المعرفة مع المهارة والخبرة.

من غير القدر الوافي من المعارف والمعلومات لا يمكننا أن نحدد تخصصًا، ولا أن نُصقل موهبة، ولا أن نكتسب مهارة، ولا أن ننتفع بخبرة، ولا أن نتخذ قرارًا، ولا أن نزن بين خياراتنا.

إن السعيَ لجودة أي ممارسة إنسانية من غير تحصيلِ القدر اللازم من المعارف يشبه مسافرًا معصوبَ العينين، يخبط في ظلام يحوطه الضباب بلا هداية، ثم يطمع أن يصل!

ثانيًا: المهارات

المهارة؛ هي المقابل العملي التطبيقي للمعلومات، المعلومة هي السلاح، والمهارة هي دقة التصويب، المعلومة هي الحروف وأنواع الكلمات وصور الجمل، والمهارة هي القراءة، المعلومة هي نص القرآن ومخارج حروفه وصفاتها، والمهارة هي التلاوة، المعرفة هي كتيب التشغيل، والمهارة هي إجراءات التشغيل وصولًا لصوتِ الآلة يهدر من حولك، المعرفة هي العلم، والمهارة هي الإجراءات التي تجعل العلم النظري عملًا واقعيًّا مشاهدًا.

المهارات هي الإجراءات العملية التطبيقية والتنفيذية، التي يتفاعل فيها مكون المعرفة مع الواقع واحتياجاته من أجل إنتاج الصورة المرجوِّ حصولها وتأثيرها.

ومهما أوغل مجال الإنسان أو تخصصه في النظرية؛ فإنه لا يستغني عن جانب مهاري، حتىٰ التفكير محور إدارة المعرفة، هو نفسه مهارة لها إجراءات تشغيل وتفعيل.

ومن غير تعلم إجراءات التشغيل للمعرفة، وممارسة تطبيق هذه الإجراءات؛ سعيًا لاكتساب المهارات اللازمة للعيش، واللازمة لجودة العمل، وصحة الخيار، وسلامة القرار = فلا يمكن أن يطمعَ الإنسان في حياةٍ طيبةٍ يحبها هو ويرضىٰ عنها ربه.

ثالثًا: الخبرات

الخبرة؛ هي تراكم التجارب التي قمت فيها بالتفاعل مع واقعك مستعينًا بحصيلتك المعرفية، وقدراتك المهارية، وهذا التراكم الطويل لعمليات التفاعل تلك، والقدرة علىٰ معرفة نتائج كل تجربة، وعلىٰ تحليل تلك النتائج من أجل تجويد المعرفة، وصقل المهارة = هو الذي يصل بالإنسان لأحسن ما يمكنه من صواب العيش.

ولتكن واعيًا إلىٰ حقيقةٍ مهمة جدًا، هي: أن التجارب وتراكُمَ الخبرات وحدها لا تنفع، فكثيرٌ من الناس يمرون بتجاربَ كثيرة، ويجمعون خِبراتٍ شتّىٰ، ثم لا ينتفعون بها!

كان مارك توين يسخر قائلًا: «إننا فقط اكتسبنا خبرة معرفة أن هذا الخطأ هو نفس الخطأ الذي ارتكبناه من قبل».

بمعنىٰ أن التجربة لم تُكسبنا قدرة علىٰ تفادي الأخطاء، وهذا صحيح في واقع كثيرٍ من الناس.

ومن أعظم المعاني التي قرأتها بخصوص هذا: «أن التجارب والخبرات لا يَنتفع بها الإنسان لمجرد حصولها له، وإنما ينتفع بها إذا وُجد قدرٌ لازمٌ من المعرفة والوعي، والتدبر والتأمل، واستخلاص العبرة، وحساب النفس.

بدون التأمل والتدبر في التجارب، وبدون المحاسبة ورصد الأخطاء، وتحليل أسبابها، وتنمية القدرة علىٰ استخلاص العبرة، وإنتاج الحلول، وتوفير فرص تفادي الأخطاء = لن ينتفع الإنسان من خبراته وتجاربه، ويظل مدة عمره يكرر أخطاءه.

تلك الثلاثة هي أدوات العيش السليم، وتحصيل تلك الأدوات، والسعي الذي لا ينقطع لصقلها، وشحذ سكينها = هو مفتاحٌ عظيم من مفاتيح الحياة الطيبة.

وإن أعظم القولِ ضررًا، ما كان عن علمٍ ناقص، لا هو علم معدوم فيتورَّعُ صاحبه تورُّع الجاهل، ولا هو علمٌ يكفي للنظر؛ فتكون معه رحمة الله بالمجتهدين وإن أخطأوا.

وأعظمُ العمل ضررًا، ما كان عن قدرةٍ لا تُجزِئ؛ لا هي معدومة فيقنع صاحبها بعجزه، ولا هي كافية مجزِئة فيحصل الفعل بها علىٰ وجهه الذي يرضاه الله، ويعذر صاحبه.

مفاتيح الحياة الطيبة: النفع

المفتاح الثاني من مفاتيح الحياة الطيبة: ميزان النفع.

والمراد به هنا أن يكونَ النَّفع الذي يحبه الله، سواءَ نفع الذات أو المحتاجين، أو النفع بما يُصلِح الدنيا، والنفعُ بما ينجي يوم القيامة = هو المحور المركزي الذي نقيس به فعاليةَ وجدوىٰ وقيمةَ الأشياء، والتصرفات، والعلاقات.

ولا زلنا مع هذا المفتاح أيضًا داخل دائرة المفاتيح المتعلقة بتحديد هُويةِ الخيارات عند مقامات التعارض والموازنة؛ فإن معياريةَ الوحي لا تمنع أن يغلَطَ الناس في الاختيار، لكنه ليس غلط اختيار الشر وترك الخير، وإنما غلط الاختيار داخل دائرة الخير، أو داخل دائرة ما ليس شرًا، فقد لا يبلغ ضرر الشيء أن يكون شرًا، لكن سيبقىٰ له من الضرر ما يجعل اختياره غلطًا، قد يكون في الخيار من النفع ما يجعله خيرًا، لكنه لا يبلغ من الخيرية ما يجعل تفضيله علىٰ غيره هو الخيار الصحيح.

حقيقة هذا المفتاح: أن تجعل النفعَ قيمةً مركزية للخيار والموازنة، وأن تجعل طلب الأنفع هو محور تلك القيمة المركزية.

إن مادة النفع والنافع والأنفع تتردد في نصوص الوحي، فالله يقول: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ

دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

والله يقول: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحۡتَمَلَ ٱلسَّيۡلُ زَبَدٗا رَّابِيٗاۖ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيۡهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبۡتِغَآءَ حِلۡيَةٍ أَوۡ مَتَٰعٖ زَبَدٞ مِّثۡلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ وَٱلۡبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾ [الرعد: ١٧].

وفي الحديث: «**خيرُ الناسِ أنفعُهم للناس**».

ومن أجمع الوصايا النبوية قوله ﷺ: «**احرِص علىٰ ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز**».

إن الدليلَ الإرشادي لعيشِ الحياة، واجتياز محنتها، وتحدياتها = لا يتكوَّنُ من عناصرَ كثيرة، هو بسيطٌ جدًا في عناصره، وأنا مُصرٌّ أنه ليس صعبًا في تنفيذه، الصعوبةُ الحقيقية هي في الصوارف التي تصرفك عنه، واستسلامك لها.

«احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز».

هذه هي الوصفة السحرية، فكل من حرص علىٰ ما ينفعه وعاش حياته يطلب ما ينفعه ويُحسِّن ميزان العلاقة بين ما ينفعه في الدنيا وينفعه في الآخرة = فلن يعاني -فيما أظن- من الحيرة التي تسيطر علىٰ حياةِ من فَقَدَ بوصِلة الحياة.

تمر بنا جميعًا لحظاتُ ضعفٍ وقنوطٍ وإحباط، وجماع علاجها في ثلاثة أركان، تجمعها جملة نبوية واحدة: **احرص علىٰ ما ينفعك، واستعن بالله، ولا تعجز.**

والعجزُ ليس هو عدم القدرة الذي يُعبر عنه الفقهاء بهذا اللفظ، وإنما العجز هنا هو: قعودُ النفس في وهدةٍ وهي تستطيع الخروج منها.

إن كلَّ ما ينفعك في دينك، ويُصلح لك دنياك، التي هي مزرعةُ آخرتك، هو مطلوبٌ لله ﷻ، والوحيُ هو معيارُ تحديدِ النَّفعِ والضُّرِّ؛ فليس كل ما يعجبك ينفعك.

أما ما سكت عنه الوحي بخصوصه = فَتَرجِعُ معاييرُ قياس النفع والضر فيه، لعمومات الشرع، وللتجربة الإنسانية وقياسها بأدواتها المتاحة لعلامات وأمارات النفع والضرر المادية والمعنوية.

فإذا ثَبُت كونُ الشيءِ مما ينفع في الجملة، أو مما يضر في الجملة = فيأتي الخيار في فعله أو تركه، ليخضع بعد ذلك لموازنات ما هو الأكثر نفعًا والأشد ضررًا، وما هو الأنفع لك تناسبًا مع شخصيتك وقيمك وأهدافك في سلسلة لا تكاد تنتهي من الموازنات بين الخيارات المتعارضة، فقد أعطيتك المفتاح، لكن أسنان المفتاح تتشكلُ بتشكُّلِ التجربة الذاتية وليست وجهًا واحدًا يشترك فيه كل الناس.

وإن مما ينفعنا هاهنا: كلامُ الفقهاء في أبواب المفاضلات في العبادات، وأنه ليس فيها تفضيلٌ مطلقٌ إلا من حيث التجريد عن المتغيرات، أما عند مراعاة المتغيرات الزمانية والمكانية، وحاجات الأشخاص، والجماعات = فإن تعارضَ المتغيرات سيجعل الفعلَ الأقلَ رتبةً (المفضول) خيرًا لشخصٍ معينٍ في سياقٍ معينٍ من الفعلِ الأعلىٰ رتبةً (المفضول)، وأن أجوبةَ النبي ﷺ تنوعت عن سؤال: «أيُّ العملِ أفضل؟» بتنوع سائليه وحاجاتهم، وسيقودنا هذا لحقيقةٍ عظيمة: **وهي أنه ليس ثَمَّ خطة عملٍ تصل كل الخلق، وهي الأفضل والأنفع لكل الخلق، هذا حديثٌ خرافة.**

إن أصولَ الإسلام، وأركانَه الواجبة، وحزمة منظوماته الأخلاقية الملزمة = لا خيار لأحد في ترك شيء منها، وإنما يتفاوت الناس في كمالاتها لا في أصلها، وفي مداواتهم لنقصها والتوبة من التقصير فيها، لكنها في الجملة ليست ميدانًا لمفاضلات الفعل والترك.

أما كمالات الشُعبِ الإيمانية، وموازنات النفع في الخيارات الدنيوية = فإن التعارضَ فيها لا يصح أن تخلوَ الموازنة الترجيحية فيه من عنصر الذاتية، وإن الفرادة الإنسانية في محمدٍ ﷺ وأصحابِه، وتنوع قدراتهم، ومواهبهم، التي تكلمنا عنها في تدوينة سابقة = لَتَدُلُّنا علىٰ أن تلك القوالب المصقولة فاقدة الهُوية،

محايدة النوازع والأغراض = لا يعرفها ديننا في تصوره عن خيارات الناس في حياتهم، وإنما أنت تختار حياتك، وما تُحسِنه وتُبدِع فيه فَتُتقِنَه، وتجعله مشروع حياتك، وحيث كان مباحًا ينفعك وينفع الناس = فإن الله يرضىٰ منك به، فلسنا جميعًا نسخةً واحدة، إنما نحن أمة الجماعة، كل جدولٍ منها يصُبُّ في النهر؛ وإن مَصبَّ النهر علىٰ جنة الخلد.

لا تتولوا ما كُفيتم، ولا تُضيعوا ما وُليتُم.

هذا هو أصلُ الإصلاح وذُروة سَنامه؛ ألّا يَشغلَ الإنسانُ عمرَه إلا بما يتقنه، ويقدر علىٰ تجويده والتميز فيه.

ابحث بهدوءٍ وأناةٍ عن مواهبك، ومكامن تميزك، وطوّرها، وأصلحها، وأصلح بها.

إن فاعليةَ المجموع من فاعليةِ الأفراد، وعندما لا يقوم كل فردٍ بدوره علىٰ أتمِّ وجه = لا تنتظر من أيِّ أمةٍ أن تكونَ أمةً فاعلة مؤثرة.

وقيامُ كل فردٍ بدوره يعني عدة أمور:

أولًا: أن يبذُل أقصىٰ جهده في الفعل المتقَن لما يُحسنه.

ثانيًا: أن يستمرَّ في تطوير نفسه علىٰ مستوىٰ؛ تجويد الأدوات، وتجويد الفعل، وتجويد ما يُحسن، وزيادته.

ثالثًا: أن ينطلق في فعله من مرتكزاته الخُلُقية والقِيَمية، وأن يجعلها هي أساسُ تحديد الخيارات.

رابعًا: لا تتولىٰ ما كُفيت ولا تُضيع ما وُليت، شُعَب الخير والإيمان وأبواب خدمة الدين كثيرة؛ فلا تنصرف عمّا تحسن إلىٰ شيءٍ لا تُحسنه، أو إلىٰ شيء قد قام به غيرك، لا يزيده كونك معه فيه.

خامسًا: دوائر اهتمامك لا ينبغي أن تطغىٰ علىٰ دوائر تأثيرك، اهتمَّ بقضايا المسلمين، لكن لا تبذل في هذا الاهتمام أكثر من خمسِ طاقتك، والباقي اصرفه للقضايا التي تستطيع أن تُحدِث فيها تغييرًا ملموسًا.

ستؤجر علىٰ كل بابٍ من أبواب المسلمين تحمل همه، لكنك ستُسأل عن كل بابٍ لم تقم فيه بما كان في وسعك، ووِزرُ التقصيرِ يأكل أجرَ الهمِّ العاري عن الفعل.

أي شيء ينفعك أيومٌ من الهمّ والحيرة والضيق بواقع المسلمين، في حين أن أمام عينك، وبجوار بيتك، وعلىٰ طرف الثمام منك، أبوابٌ مشرعة، وشعبُ إيمانٍ تنتظر مَن يشغلُها؟!

ما يبدو لك كخبرٍ عابر، يمثل لآخرين حياةً بأكملها.

هناك قَدْرٌ من الشعور بمعاناة الآخرين ضروريٌّ لحياة الإنسانية في قلبك، لكن هذا القدر إن زاد عن حده أماتَ فيك الرغبةَ في العيش، وأقعدك وأضر بك ولم ينفعك.

ربما لأجل ذلك أماتَ اللهُ في آذاننا القدرةَ علىٰ سماع عذابِ الأموات.

قد يبدو لنظرٍ عَجولٍ أن ذلك السماع يعظ، لكن الفقيه يعلم أن ذلك السماع يترك النفس معطَّلةً، قد ذهل منها القلبُ العَقول.

ثم اعلم أن كل ذلك لن يحميَك من همِّ ازدحام النافع، لكنه في نفسه همٌّ نافع تستعين عليه بتطوير معارفك ومهاراتك الإدارية؛ فإذا ازدَحَمتْ في رأسك قُبيل نومك مئاتُ التفاصيل اليومية، وكلها مما أَجهد ذهنك وبدنك، شطرُها مما أنهك يومك الفائت، وشطرُها الآخر مما يختصمك في ساعات يومك القادم، وكلها مما لا تكاد تذكر همَّ واحدةٍ حتىٰ تقدِم أختها تقاتلُ عن حظها منك، وكلها مما ينفعك، وينفع الناسَ، ويرضي الله = فذلك وحده هو الطريق يعصمك مما يفتِك بالناس من أدْواء البطالة، أو القاتل الصامت؛ الشغل بما لا ينفع.

الـرغـوة

﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾

[الرعد: ١٧]

(١)

في ثلاثينيَّاتِ القرن العشرين وُلدت العلامة التجارية الخاصة بمعجون الأسنان بيسودنت، وبالتعاون مع عملاقٍ من عمالقة فن الإعلان والترويج في هذا الوقت (كلود سي. هوبكنز) بِيعَت ملايين من هذا النوع؛ ليتحولَ معجون الأسنان من يومها وحتىٰ وقتنا هذا إلىٰ سلعة من أكثر السلع رواجًا، وليتحول استعماله إلىٰ عادة من العادات اليومية في العالم أجمع.

قبل هذا التاريخ كان معجونُ الأسنان موجودًا وبماركاتٍ مختلفة، ولكنه لم يكن إحدىٰ السلع الرائجة، ولم يكن استعماله عادة منتشرة، ولكن عبر تقنيات إعلانية لا زالت تُدرس حتىٰ اليوم؛ فَتح معجونُ الأسنان بيسودنت وحملتُه الإعلانية البابَ للتحول الكبير الذي طرأ علىٰ هذه السلعة.

إحدىٰ التقنيات المهمة التي ساهمت في هذا كانت أن مُبتكِرَ هذه الماركة الجديدة من معجون الأسنان قد أضاف لتركيبته حامض السيتريك، وجرعاتٍ من زيت النعناع مع مكونات كيميائية أخرىٰ ساهمت في إعطاء هذا المعجون إحساسَ الوخز اللاذع والمنعش الذي تشعر به عند استخدام معجون الأسنان، وقد استمر

استعمال هذه التقنية التاركة لهذا الأثر في مختلف أنواع المعجون من يومها حتىٰ وقتنا هذا.

تقول تريسي سينكلير مديرة "ORAL P" ومعجون كريست: (إن العملاء يحتاجون إلىٰ إشارةٍ من نوعٍ ما إلىٰ أن المنتجَ يعمل بنجاح، ونحن نستطيع أن نجعل نكهة معجون الأسنان بأيِّ صورةٍ طالما يشعر الناس بالوخز المنعش، فإنهم يشعرون بأن أفواههم تبدو نظيفة، إن هذا الوخزَ لا يجعل معجون الأسنان يعملُ بشكلٍ أفضل، **ولكنه يقنع الناس بأن المعجون يعمل علىٰ أكمل وجه)**.

تُواصِلُ سينكلير القولَ أيضًا بحسب ما ينقله عنها تشارلز دويج مؤلف كتاب قوة العادات: (إنَّ تَكَوُّنَ الرغوة يمثل جائزةً كبيرة للغاية، إن الشامبو لا يتوجب عليه تكوين رغوة، ولذلك فإننا نضيف موادَّ كيميائية مكونة للرغوة؛ لأن الناس يتوقعونها في كل مرة يغسلون رؤوسهم، وينطبق الشيء نفسه علىٰ مواد تنظيف الملابس، ونحن نضيف مادة تُضيف الرغوة لمعجون الأسنان، وليس لذلك فائدة صحية، **ولكن الناس يشعرون بحالة جيدة عندما تكون هناك كمية من رغوة الصابون حول أفواههم)**.

(٢)

إن الأساس الذي ترجع إليه تِقنِيَةُ الطعمِ اللاذع وتقنية الرغوة هو أساسٌ واحد، خلاصته: افتقارُ الإنسان للشعور بالأثر السريع، افتقارُه لِرَدِّ فعلٍ ظاهر محسوس، حتىٰ وإن لم يكن كبيرَ الأثر، وحتىٰ وإن لم يكن مفيدًا بالمرة.

لأجل ذلك: فإن أكثر ما يُثنىٰ به علىٰ المؤمنين هو أنهم يؤمنون بالغيب.

ولأجل ذلك يُعد من معالم العبوديات العظمىٰ: استمرارُ الإنسان في الدعاء رَغم تأخرِ الإجابة، أو حتىٰ رغم عدم الإجابة بالمرة.

فإن الإجابةَ السريعة والنصرَ المعجل والإيمانَ المشهود = لا فضلَ لأحد فيها، فكل الناس بها يؤمنون، **أما من يُغالِب طبعَ عجلة الإنسان لِشهود الأثر** = فأولئك هم المؤمنون حقًّا.

ولأجل ذلك: يشعرُ الإنسان بالحاجة لكلماتِ الثناء علىٰ عمله، والمدحِ علىٰ فعله، وشَرَعَ الوحيُ للناس أن يشكروا من أَحسَنَ إليهم؛ فلا يشكر اللهَ من لا يشكر النَّاسَ، ومن قال لأخيه: جزاك اللهُ خيرًا فقد أبلغ في الثناء.

ولأجل ذلك: تُعظِّمُ المرأةُ قدرَ الكلامِ الرومانسيّ، أو الهدايا اللَّطيفة، وتشكو زوجَها إن افتقده، حتىٰ وإن كان زوجًا محبًا صالحًا.

ولأجل ذلك: يمكنك أن تكتفيَ في ردِّ السائلِ بالدعاء الحَسَنِ، ومَدَحَت العربُ -قديمًا- طِيبَ القول في وجه السائل، ونهىٰ القرآنُ عن نهرِ السائل، فقال تعالىٰ: ﴿وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنۡهَرۡ﴾ [الضحى: ١٠].

ويقول الشاعر:

لا خيلَ عندك تُعطيها ولا مال فليُسعِد النطقُ إن لم يُسعِد الحالُ

وإلىٰ الباب نفسه يَرجعُ الأثرُ الإداريُّ لتحفيز الموظفين، والأثرُ التربويُّ للثَّناء علىٰ الأبناء إن أحسنوا، وإلىٰ الباب نفسه يَرجع تَعلُّقُ قلوبِ الناس علىٰ مواقع التواصل بالإعجاب والريتويت، بل للباب نفسه يرجع تَشوُّفُ الكُتَّابِ والباحثين لأن يَرَوا ذِكرًا لأعمالهم، ولو بالانتقاد.

وتحت الأصل نفسه: يندرج خوفُ الناس من الفضيحةِ أمام الناس، وهو خوفٌ يَغلُب في نفوسهم خوفَ العقابِ من اللهِ والفضيحةِ علىٰ رؤوس الأشهاد يوم القيامة؛ لأن فضيحةَ الناسِ عقوبةٌ معجلة، وأثرٌ لاذعٌ قريب.

ولأجل ذلك أيضًا: يَزهَد الناسُ في الأعمال الصغيرة التي لا يُسمع بها، ويزهد الناس في الأعمال العظيمة لكنها طويلةُ المدىٰ، لا يُرىٰ أثرها إلا بعدَ سنين قد تتخطىٰ سنين عمرهم، ولأجل ذلك كله = أَكثَرَ الوحيُ من وعظ نبيه بقَصص السابقين من أنبيائه: ألّا ينتظر ثمرةَ عمله، وأن يتجاوز الحاجةَ الإنسانية لشهود الأثر؛ فإن النبيَّ ﷺ يأتي يومَ القيامة وليس معه أحدٌ، وإنّ أكثر الأنبياءِ ماتوا ولم يَبلُغوا مُرادَهم من أقوامهم.

(٣)

لقد رأيت من ينافح عن نزول اللهِ في ثلث الليل الآخر، يُثبِتُه صفةً للهِ في وجهِ مُنكِريه، ورأيتُه أزهدَ الناسَ في الطاعةِ التي ليس نزولُ الله إلا مجردَ ترغيبٍ فيها وفي سلوكها؛ وما ذلك إلا لأن الجَدَلَ فِعلٌ مُعجَّلٌ يُلمَسُ أثره، والفعلُ مؤجَّلٌ ثقيلٌ تَطوِيه جدران بيتك.

وفيما يسميه الناسُ الهمَّ العامَّ، وخاصة عند وقوع المآسي الكبرىٰ يفزعُ الناسُ إلىٰ الكلام، ويُحبُّون أن يَرَوا مَن حولهم مِن أهل الرأي والقلم يتكلمون؛ إن هذا الكلامَ يقوم مقام الرغوة والأثرِ اللاذع، يُعطيك شعورًا بالعمل والإنجاز، ويجعلُك تُبَرِّدَ ما يستعرُّ في نفسك من حرارةِ الأسىٰ؛ لِتنقلب إلىٰ سِربك آمنًا، قد اصطحبتَ معك شعورًا زائفًا بأنك أدَّيتَ ما عليك.

أما مسالكُ العملِ والتأثير الحقيقي، التي قد يتصل بعضها بالفعل بما قمتَ بالثرثرة عنه = فإنك نادرًا ما تطلُبها أو تسلكها، **وقد رأيتُ بعضَ مَن أعرفه ممن يَعُدُّ الكلامَ معيارًا لحَملِ هَمِّ المسلمين، لم يسلك أيَّ مسلكٍ من مسالك النفع الذي يصل بالفعل للذين ظَنَّ الكلامَ عنهم حملًا لهمومهم، حتىٰ الجودُ بالمال لم يسلك به طريقًا وهو مشرع بين يديه.**

وتلك سُنَّةٌ سائرةٌ في الناس؛ فالكلامُ خفيفٌ، والفعلُ ثقيل، والفراغُ يمتلئُ بالأسرع نفوذًا إليه، ومشقةُ الكلام في حركةِ لسانٍ خفيف، ومشقةُ العمل حركةٌ بالبدن وبذلٌ بالمال، وركوبٌ لمَشَاقٍّ تُخالِفُ أهواء النفوس، وقليلٌ من الناس يستطيعُ فعل ذلك، فيبقىٰ الكلام غنيمةً باردة تُقِيمُك مقامَ الباذل، وإنما أنت مُثرثر لا حظَّ لك في ميدان البذل الحقيقي بنفسك أو بمالك.

وما أكثرَ ما رأيتُ ممن يتكلمون عن همِّ الأمَّةِ، وطريقِ إصلاحها، وهم مِن أكسل الناس إذا قصدتهم لعملٍ، ومِن أقعد الناسِ إذا أردتهم لصالحةٍ يقومون بها، أو ثغرٍ يقفون عليه.

وكل ذلك فرعٌ عن هذا الأصل نفسه: أن الناسَ يُحبون أن يَرَوا شيئًا مُعجلًا مَشهودًا، ولو كان قليلَ الفاعلية، ضعيفَ التأثير، ليس له دورٌ حقيقيٌّ في مداواة ما يألمون منه.

الكلامُ أثرٌ سريع، ورغوةٌ تُوهِمُك أنك أَدَّيْتَ ما عليك، وتُوهِمُ من يَنظُرُ إليك أيضًا أنك من أهلِ شُعَبِ الإيمان الذين يُؤَثِّرون في الحياة بما ينفعهم وينفع الناس، والحالُ أنك مجردُ زَبَدٍ أَبيضَ، إذا زال رغاؤه لم يبقَ منه نفع.

الهشتاج

(لا تنظروا في ذنوب الناسِ كأنكم أرباب، وانظروا في ذنوبكم كأنكم عبيد، فإنما الناس مبتلًى ومعافًى، فارحموا أهلَ البلاء، واحمدوا الله علىٰ العافية).

الإمام مالك بن أنس

(١)

ثلاثمائة وخمسون ألف قتيل، كانت هذه هي حصيلة القتلىٰ الإجمالية.

بالطبع لم يبدأ الأمر هكذا، بدأ الأمر بحالة قتل واحدة غريبة، تَلَتها حالةٌ أخرىٰ لا تقل عنها غرابة، قبل أن يكتشفَ المحققون أن القتل يتم بوسيلة تقنية مبتكَرةٍ جدًّا تُمكِّن القاتل من القيام بجريمته عن بعد بواسطة التحكم الإلكتروني.

قبل الجريمة الثالثة اكتشف المحققون أن القتيلين تمت (هشتجتهم) من قِبل المتابعين في وسائل التواصل الاجتماعي، كلاهما ارتكب فعلا مستنكَرًا اجتماعيًا، أحدهما سخر من عدالة قضية امرأة مُقعدة، والآخر سخر من طفلٍ يقلده في الغناء، تمت (هشتجتهم) بهشتاج: الموت لفلان، وهو الهشتاج الذي أعلن طرفٌ خفيٌّ أن أعلىٰ من تتم هشتجته بهذا الهشتاج سيتم قتله في الخامسة من عصر يوم الهشتجة.

بين أربعة تمت هشتجتهم يسارع المحققون لحماية أعلاهم من القتل، لكن في النهاية يتم قتل الضحية الثالثة، وسط تساؤلات عن مدىٰ إمكانية استمرار هذا، خاصة والذي يقف أعلىٰ الهشتاج في اليوم الجديد هو بمثابة رئيس وزراء البلاد.

تلتوي الحبكة بعد ذلك لتقودنا للهدف الحقيقي للقاتل الخفي، إن الضحايا الذين قُتِلوا هم مجرد طعمٍ للذين نصَّبوا أنفسَهم قضاةً، ومُحَلَّفين، وآلهةً، يُعِدُّون الضحايا للهشتجة علىٰ الصليب الأزرق، طعمٌ تم به اصطياد ثلاثمائة وخمسين ألف مشارك في الهشتاجات السابقة، وقتلهم جميعًا في يوم واحد بالوسيلة الإلكترونية المبتكرة نفسها.

إنهم جميعًا مسؤولون أمام القاتل الخفي عن محاولة حبيبته الانتحار بسبب (هشتجتها) لموقف زلت فيه وأساءت التعامل مع طفل مصاب بصعوبات في النطق. كان درسًا عنيفًا وقاسيًا من القاتل لحاملي الحجارة المسؤولين عن رجم الضحية المصلوبة علىٰ الهشتاج.

(٢)

شاهدتُ هذه الحلقة من المسلسل التي لخصتها لكم في الفقرة السابقة أكثر من مرة، وفي كل مرة وكقشرة البصل كانت تكشف لي عن طبقات لا يبدو أنها ستنتهي من قبح النفس الإنسانية.

يبدأ الأمر كالمعتاد بضحية يتم نصبها علىٰ الصليب، يبدو لنا جميعًا أنها تستحق، وأن من فرص الإعلام الجديد هذه القدرة التي أتاحها للناس ليصلبوا من يستحق العقاب حتىٰ الموت، ما دام موتًا اجتماعيًا لا يسيل فيه دم.

مع الوقت وباختلاف تركيب النفوس، ومع الإغراء الكبير الذي تقدمه فرصة أن تكون قاضيًا وحاكمًا وناصبًا للمعايير = تتوالىٰ الضحايا التي ننصبها علىٰ صليبنا الأزرق، لتتوالىٰ معها موجات من الأذىٰ النفسي والمعنوي لا تطالُ الضحية فقط، بل تطالها وتطاله ذويها وأحبابها، حتىٰ تفسد حياتها كلها، ومستقبلها بأكمله.

ومع الوقت لا يمكن التحكم في بُوصلة الصَّلب هذه، ونجد أمامنا في وقائع متوالية أشخاصًا وأخطاءً تستحق من العذر، أو التفهم، أو حتىٰ اللوم، أكثر بكثير مما تستحق من التشهير والصلب والرجم الذي يمارسه الناس علىٰ مواقع التواصل.

الأمر بالنسبة لي أشبه بكثير بوليمةٍ دموية يجتمع فيها مجموعةٌ من مصاصي الدماء، معدومي المشاعر، فاقدي الإنسانية، الذين تمدهم النطاعة بسيلٍ لا ينتهي من التكييفات والتبريرات يُشَرعِنُون بها جريمتَهم، جريمة فَقدِ الرحمة، وفقدِ المروءة، وفقدِ الديانة.

تدخُل علىٰ الهشتاج؛ لتنظر ما هي الجريمة البشعة التي ارتكبها المصلوب الجديد، فيصدمك أنها مجرد خطأ يمكن الاعتذار عنه، أو زلة يمكن تفهمها، أو حتىٰ خطأ يستحق العقوبة والتحذير، لكن في حدود ضيقة من مؤهَّل لهذا يُحسن ألا يُعين الشيطانَ عليه، بل ربما يصدمك أن جريمة المرجوم علىٰ صليبِ نخبة مواقع التواصل الذين يسحبون خلفهم أتباعهم = مجردُ تفضيلٍ شخصي لا يحق لأحد الحكرُ عليه، أو محاكمةُ من اختاره، لكن هناك في زاويةٍ ما شخصٌ قليلُ العقل، قليلُ الدين، قليلُ المروءة: اختار أن يَنصِبَ صليبَه، وأن يعد آلة الرجم، وأن ينصب ضحيته، واختار قومٌ أن يتبعوا نعيقه، ثم سار آخرون في القطيع لا يدرون أي دمٍ تُسيله حجارتُهم الرعناء.

(٣)

إن الإطارَ الذي اختارته الشريعة للتعامل مع أخطاء الناس هو: النصيحة، وفي دلالة لفظة النصيحة معنًى عظيمٌ جدًّا؛ فهي طلبُ صلاح الشيء وتخليصه مما يَغْبِشه ويُفسده.

وكل نصيحةٍ لا يطلب صاحبُها صلاحَ المنصوح، ولا يبتغي بنصيحته نفعه = فهي نصيحة مدخولة كاذبة في دعوىٰ أنها نصيحة.

وكل جدل أو حوار أو نصيحة لا تَستحضِرُ فيها الرحمةَ بمخالفك، وإرادة هدايته، وحب الخير له = كان ذلك من الاستطالة بالحق، ومن أخلاق أهل السنة: ترك الاستطالة بالحق، أو بالباطل.

وكل نصيحة لا تقوم علىٰ العلم والعدل ووضع الأمور في مواضعها، ووزن الأخطاء بما تستحقه = فهي جريمة وفساد.

تحري العدل والإنصاف: يؤدي بك إلىٰ أن يكون الكثيرَ من كلامك بعد جلسات محاكمة ومداولة، وموازنة داخلية خفية.

وهذا طريق شاق كما ترىٰ، واللسان عضو خفيفُ الحركة كما تعلم؛ لذلك يقع الناس في الناس ولا يعدلون.

وأنت إذا علمت أن هذا الرجم علىٰ الصليب الأزرق هو ضربٌ من العقوبة يسألك الله عنه ويحاسبك الله عليه وعلىٰ كل فساد انبَنَىٰ عليه = علَّمك ذلك أن تزن الأمور وتضعها في مواضعها، وألا تتصدىٰ لعقوبة لا يستحقها من تعاقبه، وألا تدخل في عقوبة ليست تحت سلطتك، أو لست مؤهلًا لها.

إن ما يقوله الرجل في الفرد أو الجماعة من الناس ليس ميزانه فحسب: أصادق أمين هو أم كذاب مفترٍ.

فإن الرجل قد ينجو من تعمد الكذب، ويكون عادلًا لم يظلم، لكنه يقع في شُعبٍ أخرىٰ من قلة الدين، أو قلة الورع، أو قلة المروءة!

ومنها:

أن يخلط الرواية بالرأي، فيسوقَ ظنونه وتخميناته مقام من يسوق شيئًا رآه وسمعه، فتجده يبني علىٰ واحدة صادقةٍ عشرًا هي حدسٌ وظنٌ وتخمينٌ، كثيرًا ما يكون عاريًا عن البيّنة الصحيحة، ثم هو يسوق كل ذلك مساق الواحدة الصادقة الأولىٰ التي رآها وسمعها.

ومنها :

أن تقوم عنده بينة، لكنها بينة ليست عاليةَ الرتبة، فإن البينات درجاتٌ ومراتب، ومنها ما يسوغ للرجل أن يقول في خاصته وأصحابه المَأمونين ممن يحسنون قياس البينات، لكنه لا يسوغ له أن يقوله في مشهد من الناس مختلطي الدرجات، فيهم من لا يميز رتب البينات.

ومنها :

ما يقوله الرجل في الفرد أو الجماعة وهو صدقٌ غير مختلط، له بينة عالية الرتبة، لكنه من أمانات المجالس، وأسرار الناس، ومما يُستكتم به أصحابُ المروءات، لم يُطلعوه عليها ليُذيعها في الناس، وليس ثمَّ مصلحة ظاهرة غالبة تبيح انتهاك حرمة السر والمجالس تلك.

ومنها :

ما يقوله الرجل في الفرد أو الجماعة وهو حق، لكنه يسوقه يريد أن يستطيل ويبغي، أو يريد الفضيحة، لا النصيحة، ويريد الانتقام والمعرة، لا الهداية والرحمة، أو يريد أن يُقوّي به حجة من يستطيل ويبغي، فيكون قد وضع حقًّا في غير موضعه، واستعان به علىٰ باطل وشر كثير.

وبعد. . فإن قلةَ الدين، وقلة الورع، وقلة المروءة: أبوابٌ شتىٰ، وقد يكون الرجل وهو يحسب أن لم يكذب، ولم يظلم، وهو محتطبٌ لغابةٍ من الإثم علىٰ ظهره، لا يشعر بعاقبتها إلا يوم يتلقىٰ كتابه بين يدي الحَكَم العَدل الخبير سبحانه.

(٤)

إن أسوأ شيءٍ تستهلكُ فيه طاقتَك العقلية والنفسية والعاطفية هو أن يظلَّ مصباح المعيارية مشتعلًا علىٰ الدوام.

كل قول أو فعلٍ يمر عليك في اليوم تكون مشغولًا بإعطائه حكمًا قِيَمِيًّا بالصواب أو الخطأ، أو حتىٰ بأنه يليق أو لا يليق.

الحياة لا تسير هكذا، والله لا يكلفك هذا، وقلب الإنسان أضعف من أن يحتمل هذا التحفز المتصل.

ليس كلامي هنا عن الأمور الظاهرة البَيِّن أنها منكرة = فإنكار هذا -علىٰ الأقل بالقلب- واجب شرعي، ليتحرك قلبك بالحب والرضا عند المعروف، وبالبغض والرفض عند المنكر.

ولكن أعرض عما لم تُحط بعلمه، ولم تطق ميزانه، فلا تقل فيه بقول، ثم إياك وأمر آخر، لا تسرف فيه فهو الغالب علىٰ حال الناس، أعني: الاشتغال وإجهاد النفس في تقييم أمور ومواقف وأشخاص ليسوا في دائرة تأثيرك وتأثرك المباشرة.

كلامي عن عدم التغافل، عن فرز كل كلمة وكل منشور وكل عبارة يقولها صديق بصفة عابرة.

كلامي عن التحليل السياسي والفكري والفلسفي والوجودي للأشياء العابرة.

التغافل يعين علىٰ سلامة الصدر، ويعين علىٰ تقوية العلاقات بين الناس، ويدخر آلتك النقدية إلىٰ مواطن احتياجها الحقيقية..

التغافل يعينك علىٰ تلمس الأعذار، ويعينك علىٰ التفهم، والتفهم أن تقر بأن الفعل خطأ لكنك ترىٰ في دوافعه والسياقات المحيطة به ما يجعلك تخفف من حكمك القاسي علىٰ فاعله، وأن ترىٰ أنك ربما لو كنت مكانه لزللت كما زلَّ، فترحمه وترجو له الخير، ولا يزال الرجل علىٰ هدًى من ربه ما دام يحب الخيرَ للمسلمين جميعًا؛ المحسنِ منهم والمسيءِ.

إن دوام اشتعال مصباح المعيارية سيقود ولا بد للخطوة التي تليه: أن تنصب نفسك حاكمًا وقاضيًا علىٰ الناس، وتزن لهم ما لن يزنه اللهُ لهم إلا يوم القيامة، ثم تخرج من ميزانك لتنصب نفسك مقام صاحب الصولجان، فتمد

السيف والنطع، وتأمر الناس فيتسقطوا لك الحجارة، حتىٰ إذا اجتمع الحفل: بدأت وليمة الرجم علىٰ الصليب.

كثير ممن تراهم اليوم تحوطهم المسكنة، ويحفُّ بهم الفقر؛ يظهرون أنهم لا حول لهم ولا قوة = ليسوا كذلك في قلوبهم، وما قعد بهم إلا العجز وفقدان السطوة، وإلا ففي قلوبهم من الكبر والظلم وإرادة الأذىٰ للخلق ما اللهُ به عليم.

وفي مثل هذه الحال قال أبو الطيب:

الظُّلمُ من شِيَم النفوس، فإن تجد ذا عفةٍ فلعلةٍ لا يَظلمُ

ترىٰ هؤلاء تضيق وجوههم وقلوبهم وألسنتهم بالناس، لا يستطيع الواحد منهم ضرَّك إلا فَعَل، فقط لو يملك، ولتعرفنَّهم في لحن القول والفعل، يؤذيك لا تدري فيمَ وعلامَ.

كثيرٌ من الناس جبروته وكبره وخيلاؤه ليس في يده، وإنما في قلبه، فاطلب قلبك وطهره، ولا يكن حلمك وصبرك وكفُّك أذاك من عملِ المضطر العاجز، بل من عمل العابد الخاضع لربه.

فِرَّ من حفلات الرجم علىٰ الصليب هذه، واعلم أنها لا تصدق وتكون في محلها إلا قليلًا، أما غالب أحوالها = فهي دهسٌ للمشاعر الإنسانية، واستخفاف بحق الناس في الرحمة والإعذار والتفهم، فلا يستخفَّنَّك الذين لا يعدلون، ولا تكن ممن نراهم اليوم مساكين، وهم يُبعثون يوم القيامة فيأخذهم الله أخذه للجبارين الظالمين المتكبرين.

تخينة وسودا ومناخيرها كبيرة

(قالوا: إن مَلِكًا طلب من علماء بلاطِه أن يُلخِّصوا له تاريخَ العالم في جملةٍ واحدة، فلخَّصوه له في تلك الجملة: يُولَدُ الناسُ . . يتألمون، ثم يموتون.
حسنًا أنا أحب أن أقولَها بهذه الطريقة: يُولَدُ الناسُ . . يُجبِرُ بعضُهم بعضًا علىٰ الألم، ثم يموتون).
مارك توين.

(١)

- **«أُمّال لمّا أختها قمر كدا، مرات أخوكي طالعة لمين كدا: تخينة وسودا ومناخيرها كبيرة».**

في البداية لم يستطع أن يفهمَ هذا التعليق الذي قالته عمَّتُه عن أمِّه بعد أن غادرت خالتُه الغرفة، استطاعَ أن يفهمَ أن عمَّتَه معجبةٌ بجمال خالته الملحوظ، واستطاع أن يفهم أن الكلام هنا انتقادٌ لشكلِ أمه، وأن عمته تُقارن جمال خالته بما تراه قُبحَ أمه -زوجة أخيها-، لكن رَغم ذلك لم يستطع أن يستوعبَ هذا التوصيف، وحتىٰ عندما يسترجع هذا المشهد الآن، ويقارنه بصورةِ أمه الباقية في ذهنه بعد وفاتها = لا يساعده ذلك.

١) أمُّه ممتلئةٌ -نوعًا-، وقصيرة، لكنها ليست سمينة لهذه الدرجة.

٢) سمراءُ نعم، لكنها سُمرةٌ لطيفة ليست داكنة، ومع ذلك هو لا يرىٰ أية مشكلة في كونها داكنة.

٣) الأنفُ ليس صغيرًا ولا مستقيمًا، ويمكن أن يكونَ كبيرًا لكنه -بلا مجاملةٍ لأمه- لا يشك أنه متناسقٌ مع باقي ملامح وجهها، ولو لم يكن متناسقًا، هو أيضًا لا يدري كيف يكون هذا عيبًا في أمه.

بالتأكيد لم تكن أمُّه في نصف جمال خالتِه، لكنه لم يرَ أنها قبيحة، في الواقع كانت امرأةً تهتم بشكلها ولبسها، نظيفةٌ جدًا، لم يشتكِ منها أبوه قط، وهي فوق ذلك لطيفةُ المعشر، حسنةُ الخلق، جيدةُ التربية في حدود ما يسمح به تعليمها، وكانت بالفعل تُحسِن معاملتَه، ومعاملةَ أبيه، وأهل أبيه؛ الذين ينهلون من كرمِ ضيافتِها ويسبُّونها الآن، ولو كانت وفق ذوقِ أيِّ شخصٍ أو معايير أيةِ جماعةٍ = قبيحةٌ، لماذا يكون هذا وسيلةً للذم أيضًا؟!

لكن التساؤل الأهم هو ما ظل يكبُر داخل نفسه من يومها: لماذا تتكلم أنثىٰ عن أنثىٰ بهذه الصورةِ أصلًا؟

وعندما استطاع -بنصيحةٍ مني- أن يُكسِبَ سؤالَه المصطلحاتِ الكافية التي تجعله يشبه الأسئلةَ العميقة التي يحرصُ الناسُ علىٰ الاحتشاد لجوابها = سأل نفسه: ألا تليق تلك النظرة للمرأة بعقلٍ ذُكوريٍّ لا يرىٰ في المرأة إلا جسدًا، ولا يستطيعُ الحكم عليها إلا كـ «مانيكان»؟

بعد ذلك بزمن طويل استطاع أن يجدَ الجواب، وإن كان يشك في قدرته علىٰ صياغته بصورة تُعبِّر بصدقٍ عما في نفسه من بُغضٍ لذاك الجواب.

(٢)

مواقعُ التواصل الاجتماعي العربية تشيعُ فيها ظاهرةُ الصُّور النسائية المُستعارة، وهذا مفهومٌ طبعًا أنه يحدث لعوامل دينية واجتماعية ونفسية، لكن كم مرة رأيتَ امرأةً تبغضُ ذكوريةَ الرجال، ونظرتهم للجسد، وهي مع ذلك تستعمل صورةً لامرأةٍ عادية الجمال؟

جميلٌ هو الدفاع عن حق المنتقبات في اتخاذ قرارهن بخصوص زِيِّهن وشكلهن بلا تدخُّلٍ سُلطَوِي، أو ثقافي عنصري ومتحيز، لكن السؤال المحير: لماذا تتمتع كلُّ صور المنتقبات التي يتم تداولُها في هذا السياق بحسٍّ انتقائي ظاهر، يحرص علىٰ جاذبية الصورة، وزيادة جرعة الـ«كيوتنِس» والبراءة، وأحيانًا الجاذبية.

فئةُ المنتقبات اللواتي لا يبدو تنسيقُ لِباسهنَّ بهذه الجاذبية، لماذا يتم استبعادُهنَّ من هذه الصور التسويقية؟!، **ولماذا تقول إحدىٰ المنتقبات لأختها علىٰ صفحة فيس بوك: «إوعي تلبسي النقاب والعباية والملحفة زي الستات المدهولين دول»؟!**

الصورُ الحقيقية أو الكارتونية اللَّطيفة لصفحاتِ (لن أتزوج إلا ملتحٍ، ولن أتزوج إلا منتقبة أو محجبة) = كلها صورٌ أنيقة لرجالٍ وسيمين، -وسيمين أُوفر الحقيقة-.

في رحلة صعود أحمد زكي الممثل المصري المعروف، هناك مرحلةٌ دائمًا تستوقفني، يحكيها أحمد زكي دائمًا بعبارةٍ موجزة كأنما يريد أن يَفرَّ من أمامها: «الواد الأسود ده جايبينه يعمل إيه هنا؟!».

يتذكرُ القاهريون أزمةَ الإخوة السودانيين وتجمعاتهم في القاهرة من قرابة عشر سنوات، وقتها كتب أحدُ الصحافيين المِصريين عن عنصريةِ بعضِ المصريين في التعامل معهم، -وإزاي السواق داكن البشرة بيشتكي له من العيال السودا المعفنة اللي عاملين قلق-.

عنصريةٌ ضدَّ السود في العالم العربي؟!

نعم يا سيدي، من المحيط إلىٰ الخليج، وفي مجتمعات أكثرُها فعليًا من داكني البشرة وفقًا للمعايير العرقية = نحن نملِكُ قدرًا عظيمًا من العنصرية ضد داكني البشرة، نملك قدرًا يُثير عَجَبَ أيِّ أُورُوبِّي أو أمريكي، بل هو عندنا أشدُّ أذًى لهؤلاء؛ فَهُم هناك لا يعدمون من معايير التقييم ما يسمحُ لهم بتقدير أنفسهم، وتظل لهم أُطُرُ العيش التي تعينهم علىٰ التعامل مع ما يلقون.

نعم، هو عندنا أشدُّ أذًى؛ لأن تلك المجتمعاتِ لا زالت تحاول مقاومةَ هذه الأخلاق، ولو علىٰ المستوىٰ الإعلامي والثقافي، ونحن هنا -حتَّىٰ- لا نملك وعيًا كافيًا بالأذىٰ الذي نتسبب فيه، فكيف نرتقي لنُداويَ أثرَه؟!

الأذىٰ النفسي للأطفال البُدَناء، هذه ظاهرةٌ عالمية بلا شك، وهو أذًى يَصعُبُ تجاوُزُه في أحيانٍ كثيرة، وبلا شكّ من الأصعب تفادي وقوعِه.

- لكن ما تفسيرُ تحوُّلِه لأذًى مقصودٍ ومُتعمَّد عندما نَكبُر، وهو عندنا لا يُستعمل فقط كوسيلةِ سَبٍّ لأُناسٍ نتنازع معهم، أو لا نعرفهم، كما يقع في الدنيا كلها = بل كوسيلة للخطاب داخل دوائر القرابة والرحم والأصدقاء؟!

= ما هذه الأسئلة؟!

-أبدًا يا سيدي، إنها السُّؤال الأول نفسه الذي افتتحت به كلامي هنا، والجواب يا للأسف عنها جميعًا واحد.

(٣)

حبُّ الجمال شيءٌ فُطِرنا جميعًا عليه، ومهما اختلفت معاييرُ الجمال عبر الأزمنة والأمكنة، ومهما تنوعت أذواقُ الأشخاص فيه، فسيبقىٰ لكل جماعةٍ من الناس رؤيتُهم المتقاربة لحدودِ الجمال والقبح، واللهُ نفسُه جميلٌ، يحب الجمال، لكن لم يأتِ هذا الحديث قط في سياق الجمال إلا حيثُ يكون هذا الجمال مُكتسَبًا، يقدِرُ الإنسانُ علىٰ تحصيله بِحُسنِ الهيئة وطِيب الرائحة، وهو نفسُه سبحانه أعطانا مفتاحًا عظيمًا لهذا البابِ كله، أنه مهما كان هواك للجمال، ونفورُك الطَّبعِي مما تراه قبحًا = لا يصلح أن يتعدىٰ هذا الخواطرَ العابرة، التي يتم دفعها عن النفس سريعًا ليكونَ معيار العدل والحق والتعامل بين الناس: «إن اللهَ لا ينظرُ إلىٰ صوركم وأشكالكم، وإنما ينظر إلىٰ قلوبكم وأعمالكم».

ليس من العدل أن نطلبَ من الناس خوضَ حربٍ مُجهِدةٍ مع الخواطر التي تعرض لنفوسهم، وتُوَلِّدُها قوالبُ أذواقهم وطباعهم، لكن المسؤوليةَ الإنسانية عن فعلِ الخير، والقيام بالعدل، وجمال النفس = تقتضي أن يخوضَ الإنسانُ تلك الحرب مهما كانت مُجهِدةً؛ لأجل ألا تُؤديَ به عوارضُ طباعه لإيذاء الخلق، ثم إلفِ هذا الإيذاء، حتىٰ يتحولَ به الإنسانُ إلىٰ حيوانٍ ذي نابٍ ينهش النفوسَ فَيُدميها بأشد مما تؤذيها السباعُ الضارية.

نعم، هذا هو جواب السؤال: نحن نختارُ باختيارٍ مستقلٍّ وواعٍ ومُتعمَّدٍ أن نتفنَّنَ في الأذىٰ، وأن نَدَعَ لأهوائنا منصَّة المعايير التي ينبغي أن تَضبِطَ أقوالنا وأفعالنا؛ والهوىٰ إذا استولىٰ علىٰ تلك المنصة أَفسَدَنَا، وأَفسَدَ أقوالَنا وأفعالَنا، وأخضعها لعاطفةٍ غير رشيدة، وذوقٍ ذاتيٍّ، إن أمكن أن نتسامح معه في دائرة الخيارات الشخصية المباحة = فإنه لا يسعُنا أن نتسامح معه إذا أراد أن يتحول إلىٰ قانونٍ تُعامَل به الناس فيضرهم ويؤذيهم، بعد أن يُفسِد روحك ويحرِق إنسانيتك التي يحبها الله.

الجواب: أننا نخوض الحياة، قد أعطانا اللهُ سبيلًا لنفعِ الناس، والإحسانِ إليهم، وطلبِ رضاه بطيب القول وجميل العمل، ثم إننا نختار أن نُعرِضَ عنه، وفي لحظةٍ تتكرر في اليوم عشرات، وربما مئات المرات، نَدَعُ زِرَّ التحكم لِيُسيطرَ عليه ذلك الجانب منّا، الذي لا يُحسِن اختيارَ شيء إلا الطريق الغلط.

ومِن أقبحِ ما أرىٰ من أخلاق الناس، وأكثرها إثارةً لعَجَبي، أن يَصدُرَ من متدينٍ = السخريةُ من قبحِ الشكل.

فأنت تؤذي خلقَ اللهِ لشيءٍ لا يدَ لهم فيه، وأنت تعمَىٰ مع هذا عمَّا قد يكونُ اللهُ رزقهم إياه من جميلِ الخِصال، وكريم الأفعال.

كتب الرافعيُّ قديمًا مقالتَه العظيمة: قُبحٌ جميل؛ ليدلَّ الناسَ علىٰ سوء مسلكهم، وما فيه من ضعف الإيمان، وضحالة الإنسانية، ورَغم ذلك لا زلت ترىٰ في الناس من يطلبُ إضحاك الناس، وأن يوصف عندهم بالظُّرفِ، ولا يجد

طريقًا لهذا إلا هذا الفعل القبيح الذي لا يَرعىٰ حقَّ المؤمنين، ولا مروءة الإنسانُ من حيث شرَّفه اللهُ وكلَّفه بالتعالي عن سفاسف الأخلاق وطلب معاليها.

لا تستهن بهذا قط؛ فإن أذًى تُوقِعه بقلب مؤمنٍ لربما أضاع عملك وأنت لا تشعر، وإن من أَجَلِّ أفعال الله التي يُؤمرُ المسلم أن يقتديَ بها = أنه سبحانه ينظر إلىٰ أعمال الناس لا إلىٰ صورهم.

نحنُ نُحسِن الشعارات، ونُحسن كتابةَ المثاليات عن الجمال الداخلي، لكن في الواقع نحن كحمقىٰ ديزني، حيث يكون الدرس المستفاد من قصة الجميلة والوحش: أن نفسَ الوحش الداخلية لا تكون جميلةً حقًّا إلا إن كان في الأصل أميرًا مسحورًا، لكن الوحش الحقيقي لا يكون جميلًا أبدًا -هكذا نفكر نحن-، والأسوأ: أنه هكذا نُعامل الناس.

(٤)

لسنا معصومين، وليس في بني آدم من لا يُذنب، وبالتالي: فالآدابُ والأخلاقُ في جميع مجالاتها، ليس معنىٰ خطابك بها أن تحوزَها فلا تفقدها أبدًا.

وإنما معنىٰ الخطابِ بها: أن تكونَ واعيًا بوجوب تحلِّيك بها، وأن تبذل وسعك في طلبها وإصلاح نقصها، ومجاهدةِ النفس لسرعة الأَوبَة عندما تزِل عن الخُلُقِ الحسن قدمُها.

معنىٰ الخطاب بها: أن تخوض معركة التحلي بها، فتَغلِب، وتُغلَب، ومجموعُ ما تسجله من النقاط هو عيارُ فوزك -إن تغمَّدك اللهُ برحمته-.

لا يحاسب اللهُ الناسَ علىٰ توفيتِهم شُعَبَ الإيمان ومكارم الأخلاق كمالَ حقها؛ فإن ذلك يكاد لا يبلغُه أحد، ولذلك شرَعَ الله الاستغفارَ، وسؤال القبول والإعانة عقب العبادات.

وإنما الشأنُ والمحاسبةُ: علىٰ الوعي بالحق، ومجاهدة النفس علىٰ التحلي به، ودوام التوبة والاستغفار من كل سقطةٍ وذنبٍ ونقص.

نعم. نحن نحب المثالية، ويُعجبنا أن نظن أن فلانًا من الناس أحسنُ منا، وأنه لا يُخطئُ أخطاءنا؛ لذلك نحن نرجُمُه بكل ما نعرف ونجد من حجارة إن وجدناه -ويا للعجب- يغلط، أو يخالف قولُه فعلَه.

لكن الحقيقة التي ينبغي أن نحمدَ اللهَ علىٰ كونِها موجودة: أن الشخصَ المثاليَّ الذي لا تُخالفُ أقوالُه أفعالَه ليس موجودًا، وأن بابَ إعادة إصلاح الطباع، والوقوفِ بها من جديد علىٰ أول الطريق الصائب = ممكنٌ دائمًا، مهما بدا صعبًا، وهو لا يكون صعبًا في الحقيقة إلا بعدد الخيارات الغلط التي تُصِر عليها قبل أن تختار العودة، لكنه يظلُّ ممكنًا، وتعريفُ القنوط من رحمة الله، بأقرب عبارةٍ ممكنة: هو أن تظن أن تلك العودة ليست ممكنة.

نعم. يمكنك دائمًا أن تعود حيث يحبك الله، وأن تختار منذ اليوم أنك لن تدعَ المَيلَ العارضَ للشكل، والنُّفورَ العارض من الهيئة = يتحكمان في الطريقة التي تُعامل بها الناس، وأنك أبدًا ومطلقًا: لن تقولَ لأحدٍ من الناس كلمةً تؤذيه بها، وتجعله يعود إلىٰ بيته كسيفَ الخاطر حزينًا، قد ساء تقديرُه لنفسه، وكلما حصل لك نقصٌ أو تقصيرٌ في الوفاء بهذا = فكن شجاعًا لتعترف بخطئك، وكن علىٰ قدرِ المسؤولية لتعود ثانيةً لوضعية الخيارات الصائبة، ولن يَمَلَّ اللهُ حتَّىٰ تَمَلُّوا.

إن المطلوبَ منك هو أن تختارَ ببساطةٍ هذا الخيار السهل: «من كان يؤمنُ باللهِ واليومِ الآخر، فليقل خيرًا أو ليصمت».

جحيم المعرفة ونعيم الجهل والنسيان

«النفسُ مثل الباطُوس -وهو جُب القَذَر- كلما نبشتَه ظهر وخرج. ولكن إن أمكنك أن تَسقُف عليه، وتعبره وتَجوزُه = فافعل، ولا تشتغل بنبشه؛ فإنك لن تصل إلىٰ قراره، وكلما نبشت شيئا ظهر غيرُه»
ابن تيمية.

(١)

ثلاثُ عائلات، ثلاثُ زوجات، ثلاثة أزواج، وصديقٌ واحد أعزب، تجمعهم مأدبةُ عشاء استضافتهم فيه إحدىٰ العائلات الثلاث، يستمتعون بالطعام، ويتبادلون الحديث والذكريات، ويراقبون في الوقت نفسه خسوف القمر الذي سيحدث في هذه الليلة.

يجرهم الحديث لقضية الأسرار، وحجم ما يُخفيه الشخص عن أهله وأصدقائه ومحبيه، بل وحتىٰ علىٰ شريك حياته.

- «**لا أسرار عندي**»، هكذا نطق بعض الجالسين علىٰ المائدة؛ ليقود تداعي الحديث سيدةَ الأسرة المستضيفة لهم لتقترح أن يلعبوا لعبة، وهي أن يضع الجميع هواتفهم علىٰ المائدة، وليكن كل ما يرِد علىٰ تلك الهواتف خلال تلك السهرة = مشاعًا يطَّلع الجميع عليه لحظة حدوثه؛ **الرسائل**: تُقرأ علانية بصوت عالٍ، **المكالمات**: تُجرىٰ وميكروفون الهاتف مفتوح، محادثات **الفيسبوك**: يطلع الجميع علىٰ مضمونها، رسائل **الواتس**، تنبيهات **الهاتف** وبرامجه: كل شيء

سيكون حمىٰ مستباحًا، فلا خفاء تلك الليلة؛ لنرىٰ هل بالفعل لا أسرار عندنا ولا بيننا؟

ساعاتٌ قليلة من هذا العَلَن كانت كفيلة بأن تتفجر علىٰ مائدة هذا العشاء المنكوب معظم الأسرار التي يملكها الجالسون، البنت تُفضي في هاتف أبيها جليّ الصوت بنظرتها السيئة لأمها التي تسمع مصدومة، الزوجة التي تبحث عن دار رعاية مسنِّين؛ لتأوي أم زوجها التي تسكن معهم، المعالِج النفسي الذي يذهب له أحد الأزواج خِفية، ظهور نفاق النفوس فيما يستعلنون الإيمان به من قِيَم، خيانات زوجية من جانب واحد، ومتبادلة، ميول جنسية شاذة، بركان هائل دمَّر علاقات تلك الأُسر في لحظة علانية واحدة.

ثم ينقلنا مخرج هذا الفيلم الإيطالي من مشهد انهيار تلك العلاقات؛ لمشهد تنصرف فيها الأسر المَضيفة في هناء يشبه هناء دخولهم، ثم تنتقل الكاميرا لغرفة نوم الأسرة المُضيفة كاشفة عن النهاية الافتراضية لهذا الفيلم (أو لعل ما سبق هو الافتراضي)، والزوجة تسأل زوجها قائلة: لماذا رفضتَ أن نلعب تلك اللعبة؟

ليجيبها الزوج: لم أكن أرىٰ أنها فكرة سديدة؛ لأننا قابلون للكسر جميعنا، وبعضنا أكثر من الآخر.

ثم يقول وهو ممسك بهاتفه: أنت محقة في ذلك: لقد أصبح هذا الشيء صندوق أسرارنا الأسود، الذي يحمل كل شيء بداخله، ولعله يحمل الكثير، **وشيء كهذا من الخطأ اللعب به.**

(٢)

النفس الإنسانية غابة مذهلةٌ شديدة التركيب والتعقيد، وفيها من أودية الظلمة بقدر ما فيه من منافذ لاستقبال الضياء، وليس يُطلب واحد من الناس أن تُكشف له هذه الظلمة إلا وقد اختار أن يُحيل الحياةَ وجهًا غير الذي كانت عليه.

في ثلاثية إيجور لأستاذنا الدكتور أحمد خالد توفيق، يبدأ البولندي العجيب إيجور تاركوفسكي؛ في فتح الغرف العقلية لأحد الذين اخترق عقولهم بقدراته العقلية الاستثنائية، وسرعان ما يفر بعقله مسرعًا عندما راعته الأهوال التي يخفيها هذا الرجل داخل عقله، فكم من نفس نصادقها ونعاشرها سنفِرُّ إن نبشنا كمائن القلب منها؟

إن العقل والنفس والقلب هنا تنويعةٌ علىٰ لحن واحد، وهو لا محدودية ما يمكن أن يخفيه الإنسان خلف صورته المصنوعة تلك التي يريها للناس.

إن الصورة التي يرسمها الشخص لنفسه أمام الناس = ليست واقعية، وتتفاوت درجة بعدها عن الواقع بتفاوت عوامل كثيرة.

- فهناك عامل الصدق الذي يؤدي غيابه إلىٰ أن يكذب المرء في تصوير نفسه.
- وهناك عامل الستر حيث يُنهَىٰ الرجل عن فضح نفسه والمجاهرة بذنبه.
- وهناك التلقائية والسجية وجريان الإنسان عليها، أو كتمه لطباع نفسه تجملًا، وأخرىٰ بين ذلك كثيرة.

والإنسان مأمور بالاحتياط بمسالكه الشرعية، فلا يغتر غرورًا يُهلكه، بصورة قد يكون وراءها فسادٌ يغلِب حسن ظاهرها، ومأمورٌ مع ذلك بحسنِ الظن، فلا يجعل التجسس مسلك احتياطه، أو التدسس إلىٰ المخبآت طريقًا يَروي به ظمأ شكِّه، وأكثر علاقات الناس يكفي فيها الرضا بالظواهر.

وإن شهوة الاطلاع علىٰ مخبآت القلوب، والرغبة في كشف ما تكنه النفوس، والسعي المحموم لمعرفة ما يخفيه الناس، والنبش عما يطمره صاحبه فضلًا عن النبش عما تاب منه صاحبه = كل ذلك شرٌّ وفساد، ولم يجعل الله دواء السرائر ولو ساءت: أن تُفضح، ولا جعل للناس حقَّ العقوبة بالفضيحة، ولا أعطىٰ لأحد من الناس سلطان تسور الحيطان، ونزعُ أقفال الستر بتحقيقات من نصبوا أنفسهم قضاة لا سلطة لهم إلا علاقات لا تعطي لصاحبها هذا الحق، ولو كان أبًا أو أخًا أو خاطبًا أو حتىٰ زوجًا أو زوجة.

والميزان الذي أتىٰ به الوحي في هذا الباب مركب من أمرين أساسيين:

الأول: أمرُ الإنسان بالسعي الدؤوب والمجاهدة الدائمة؛ من أجل أن ضَبَطَ العلاقة بين سريرته وعلانيته، فميزان النجاح والتوفيق ومعيار قياسه إنما يتحدد بمدىٰ الفجوة التي بين سريرتك وعلانيتك، وشرُّ الناس من حسن ظن الناس فيه وغضب الله عليه؛ **لأجل سوء من العمل غالبٍ مستور،** ثم هو لا يبالي بذنبه ولا يخشىٰ ربه، والشيء الذي يغفل عنه كثير من بني آدم أن **هذا الشخص المتواري في أغوار نفسك، هو الذي ستُحاسب عليه، وليس ذاك الغريب المتصنِّع الذي يعرفه الناس.**

ومن جعل اللهَ قِبلَتَه، والسريرة ميزانه = كان في ذلك فلاحه، ومن جعل الناس غايته والعلانية معياره = كان في ذلك خسرانه، وأكثر الناس يسرفون في الذم وفي المدح، وخطرُ الإسراف في المدح علىٰ نفسك أعظم من خطر الإسراف في الذم؛ لأن غاية الإسراف في الذم أن يؤذيك ويسوؤك، أما الإسراف في المدح فهو يغرك ويطغيك ويُضلك عن عيب نفسك.

وقوام الأمر: صدق النصيحة والعدل فيها، وصدق النفس، وألا يخدعك عما تعلمه منها حسنُ ظن الناس فيك.

الثاني: أن الإنسان مأمور بستر نفسه، فلا يُجاهر بذنبه مفاخرًا، ولا يكشف ستر الله عليه فيفضح نفسه ولو تائبًا؛ فإن التوبة في ديننا لا تُحوج صاحبها إلىٰ كرسي اعتراف.

إن الأمر المهم هنا هو أن مخبآت الصدور ملك لله وحده، فعلمها، وسترها، وعقوبتها أو مغفرتها كل ذلك ملكٌ لله وحده، فأنت مأمورٌ بمجاهدة نفسك؛ لكيلا يكون في سرك ما يُغضب الله، ومأمور ألا تكون خشيتك للناس أعظم من خشيتك لله، ثم لأن الله عليم بضعف الإنسان وخشيته من الفضيحة العاجلة وغفلته عن العقوبة الآجلة = فإنه سبحانه يعلم أنه ليس يَسلَم واحدٌ من الخلق من الوقوع في كبائر هذا وصغائره؛ لأجل ذلك جُعل باب التوبة مشرعًا

لا يحول بينك وبين الله أحد، وسد الله علىٰ الناس مسالك أن يفضحوك بذنب أو أن يعيروك بخطيئة، وإن كان أكثر الناس لا يتقون.

ثم لم يجعل الله لأحد من الخلق سلطانًا عليك فتفضح نفسك أمامه، والأصل الغالب علىٰ معظم فروع الشريعة هو الأمر بالستر علىٰ عموم الخلق، وما جاء في ذلك من استثناءات فهي كاسمها: استثناءات، يُناط فعلها بأهل الفقه والاجتهاد والبصيرة بالدين الأول يضعونها في مواضعها ولا يجعلونها مطية يركبون بها ظهور العصاة يبغون بذلك علوًا في الأرض أو فسادًا.

إن أحد الأخطاء الكبيرة التي يقع فيها الناس هو تعاملهم مع الذنوب والمعاصي بمنطق الاستشارات الاجتماعية، فيقوم الواحد منهم يفضح نفسه بين يدي صاحبه أو شيخه أو كاتب يعرفه علىٰ الشبكة أو ما شئت = ويَعُد هذا طلبًا لصلاح النفس ودواء لمرض القلب.

والحال أن أكثر ذلك فساد لا يحبه الله ﷻ؛ فليس شيء من المعاصي والذنوب مما له سَطوةٌ تقهر الخلق، وشهوةٌ تغلب الناس، إلا والكلام في مداواتها كثيرٌ مسطور لا يحوج إلا لعزيمة صادقة.

وإن كان لا بد: ففي الأسئلة المعماة لمن لا يعرف اسمك ولا يمكنه الاطلاع علىٰ شخصك = فسحة يسعك اللجأ إليها؛ فلا تفضح نفسك.

أما أن تقوم إلىٰ رجلٍ من الناس يعرفك فتفضح نفسك بين يديه بدعوىٰ طلب النصح والمشورة والمداواة = فليس هذا هَديًا، والشريعة حثت علىٰ ستر النفس حتىٰ في موجبات الحدود، وحتىٰ عن السلطان الذي حدّه يُطهِّر، فكيف يستبيح الناس فضح أنفسهم هكذا؟!

وحتىٰ العلاج النفسي وما يشبهه، قليل من مضايقه جدًا هو ما يُحوج الإنسان لفضح ذنبه، وأكثره لا يحتاج إلىٰ أكثر من الإشارة والتلميح، أما التوسع في فضح النفس تحت غطائه = فقبيحٌ يُفسد.

وليس أقرب ولا أعون من أن يشكي العبدُ إلىٰ ربه ويسأله زكاةَ نفسه، وإنما نقصت معرفتنا بالله = فصرنا نعوذ بغيره، ورسول الله يقول: لا ملجأ ولا منجا

منك إلا إليك، وليس أنفع للعبد من أن يُقبل علىٰ العفوِّ الكريم، فهو وحده يستر العيب ويقبل التوبة، ويثيب علىٰ الحسنة بعشر أمثالها.

وإن من أبواب الشر العظيمة أيضًا التي لا يفوتني ذكرها هنا والتي يتساهل فيها الناس، خاصة المتدينين: التساهل في إفشاء أسرار أهليهم، من الآباء والأمهات، والإخوة والأخوات، فترىٰ الواحد منا يجعل مادة سمره بين زملائه أن يتكلم عن معاصي أبيه وأمه وإخوته، وعن معاناته هو في هذا البيت الجاهلي كما تَوَهَّمَتهُ نقاوتُه الخرقاء، سواء كَسَر بهذا وجهَه راسمًا أمارات الألم، أو ذَكَر هذا متفكِّهًا يزجي به الوقت.

ويتسلسل الموضوع ليكون حديث مجالس إخوانه عن فلان وأبيه، وفلان وأخته، مع تعصير العينين بدعاء بارد بالهداية.

ليس هذا حق أهلك عليك!

لو كانوا أجانب عنك = لوجب عليك سترهم!

تلطف في نصحهم، ولا تكن رقيبًا علىٰ أفعالهم، ولا تفضحهم، ولا تذكرهم بين الناس إلا بأحسن ما تعرف، وإن شر العقوق الفضيحة.

(٣)

وإذ قد أفضنا في الكلام عن خطورة التدسس إلىٰ مخبآت نفوس الناس، وإلىٰ أهمية أن يسترَ الناس أنفسهم ما استطاعوا فلا يتخذوا الشكوىٰ والتداوي والمشورة غطاءً يفضحون تحته أنفسهم = فلا يفوتنا هنا أن نذكر بابًا من نبش النفوس عظيم، وهو أن ينبش الإنسان ذاته التي بين جنبيه.

في واقعنا: تورط الناس في أنواع من النبش عن عيوب النفس واجترار مرارتها = لا تكاد تأتي بخير، أحيانًا تحت اسم المحاسبة، وأحيانا في أزماننا باسم الصدق مع النفس.

والواقع أن محاسبة النفس والصدق معها لا بد أن تكون بحذر بالغ وبهدوء شديد، كمِبضَع الجرَّاح يريد أن يستأصل موضع الخلل دون تدمير مواضع الصحة والعافية، ودون إدماء يطيل مدة النقاهة.

والناس يتوسعون في نبش عيوب أنفسهم والحزن عليها، وجلد الذات علىٰ الذنب حتىٰ يُقعدهم هذا عن الخلاص من الذنب وعن عمل الصالحات جميعًا.

يقول شيخ الإسلام: «النفسُ مثل الباطُوس -وهو جُب القَذَر- كلما نبشتَه ظهر وخرج. ولكن إن أمكنك أن تَسقُف عليه، وتعبره وتَجوزُه = فافعل، ولا تشتغل بنبشه؛ فإنك لن تصل إلىٰ قراره، وكلما نبشت شيئا ظهر غيرُه».

إن التوسع في نبش النفس باسم الصدق معها أو المحاسبة = قلَّما ينفع، وإن القدْرَ الضروري من الصدق والمحاسبة أقل بكثير مما يبذله الناس من الحفر المدي مع ما يعقبه من العويل والشكوىٰ علىٰ ضعف نفوسهم، والعاقل من تفكَّر في عيبه بقدر ما يقوده ذلك للمداواة، لا بقدر ما يُقعده ويجعله يبغض نفسه ويحقرها حتىٰ يقنط من نفسه قنوطًا ينتهي غالبا بأن يقنط من رحمة ربه، وهذا من الأبواب العظيمة للفرق بين الأحوال النبوية والأحوال الصوفية.

إن ما فات لا يعود، والندم الذي يحبه الله هو ندم يُتخذ وقودًا للحسنات، وخوفُ الذنب الذي يرضاه الله، هو خوف تستعين به إن أعجبك عملك أو غرتك نفسك بحسنة وفقك الله إليها، وليس أشفىٰ للنفس بعد ذلك من نسيان يحملها علىٰ العمل، ولا أضر عليها من ذكرًى تؤرقها فتقعدها فتكسرها فتقتلها.

ولقد رأيت كثيرًا مما يُقعد الناس عن العمل يرجع إلىٰ باب ذكرىٰ عيب النفس ونقصها، ونبش ماضيها وبقعها المظلمة، ثم لوم النفس وجلدها، واحتقار أن تأتي خيرًا أو يُرجىٰ منها نفع، أو حتىٰ -وذلك مسلك قوم آخرين- تحويل الماضي إن كان من جناية الناسِ عليك = إلىٰ مشجب يُعلق الإنسانُ عليه قعود نفسه وتضييعها لعمرها وتبديدها لطاقاتها.

وتبقىٰ إشارة أخيرة في هذا المقام:

(أخوك، أختك، صديقك، وأحيانا والداك، وممكن حد من عموم الناس لو انت شخصية عامة أو مفتي مثلا).

هناك لحظة ضعفٍ معينة تدفع شخصًا ما من هؤلاء لتعرية نفسه أمامك،

يُطلعك علىٰ صندوقه الأسود،

يصطحبك إلىٰ الجانب المظلم من حياته،

أحيانًا كثيرة يندم بعدها علىٰ فعله هذا، وقد تراه بعد ذلك يفر منك؛ لأنه كلما رآك = كرِه لحظة ضعفه هذه،

يشعر حرفيًا إذا رآك أنه بلا ثوب يستره،

أنا أعاني من هذا كثيرًا مع الناس، ولذلك أجتهد قدر ما أستطيع أن أنسىٰ أن الشخص قد حكىٰ لي شيئًا،

لا أذكره به قط،

لا أسأله عن الموضوع تحت ستار الاطمئنان،

أنسىٰ تماما،

وإذا رأيته عَطَّلت شاشة العرض في رأسي؛ كيلا تعرض شيئًا مما أخبرني به.

في الحقيقة: أحاول أن أساعده علىٰ أن يُطمئن نفسه، فما يظنه قد حدث، وأنه أخبرني بمستورِ نفسه = هذا لم يحدث قط.

حربٌ عالمية على الأبواب

عن أنس رضي الله عنه، أن رجلًا سأل النبي ﷺ عن الساعة، فقال: متىٰ الساعة؟ قال: «**وماذا أعددت لها؟**».

(١)

- هل أتاك نبأ الأسطول الروسي، والحشود الصينية، والتهيئة الإعلامية، والتحذيرات الأمريكية، والمشاورات الألمانية؟
- هل رجف قلبك؟
- هديرُ الهواجس يطحن قلبك؟
- طوفان الخيالات المرعبة يكاد يهلكك؟
- كم مرة فكرت في الفرار من هذه البقعة الملتهبة من العالم؟

أنا لا ألومك، فسيلُ الأخبار والمعلومات الذي يحيط بنا من كل جانب يكمن فيه إرادةُ الإصابة بهذا التشويش عينه، لذلك قررتُ أن أكتب لك أنت بالذات هذا المقال.

هل يمكنني أن أطلب منك أن تهدأ تمامًا؟

اعلم يا سيدي الكريم أنه علىٰ أي جوانبها تدور الرحىٰ، فإنها لا تدور إلا لتُلقي برأسك علىٰ عتبة مولاك، صابرًا علىٰ البلاء، شاكرًا علىٰ النعماء، مستغفرًا من الذنوب، مطيعًا مفتقرًا ترجو رضاه والجنة.

إن كل تقلبات الدنيا وأيامها ليس لها غرضٌ إلا اختبار جانب العبودية فيك، غنيًّا كنت أم فقيرًا، معافًى أم مبتلىٰ، مريضًا أم صحيحًا، في بقعةٍ هادئة آمنة من العالم أم في الجانب الملتهِب المستَعِر منه.

تختلف الأسئلة والامتحان واحد؛ امتحان العبودية، امتحان أداء الذي عليك، امتحان فعل ما يجب عليك فعله، امتحان قيامك بأمر الله ما استطعت في السراء والضراء، علىٰ المغنم والمغرم، والعافية والبلاء.

ليس مهمًا ما سيكون في الغد، المهم هو كيف ستصنع في هذا الذي تلقاه في الغد، ومَن رزقه اللهُ القيام باستحقاقات العبودية فهو الفائز السعيد سواء كان مجندلًا يتضرج في دمه أم مات في فراشه سليمًا معافًى لم يغادر الدنيا حتىٰ سَئِمها.

احفظ هذا فإني أرجو إن وعيتَه أن ينجيك طول أمل يُذهل عن الطاعة، ويصرف عن الآخرة؛ فإن طول الأمل يقع في الخير والشر سواء.

والأصل الذي ينبغي أن يكون بَيِّنًا بين العين والأنف: أن هذه الأمة يُصاب منها لكنها لا تُستأصل، وأن عاقبة قضاء الله كلَّه خيرٌ، وأنه قد قضىٰ الله لنا بدعاءِ نبينا أنه لا تزال طائفة من المسلمين علىٰ الحق، لا تُستأصل شأفتهم، ولا يضرهم من خذلهم، وأنه لن تموت أمة حتىٰ تستكملَ أجلَها ورزقَها، وأن كل هذه الأصول الثوابت أجراها الله كَونًا، وكلَّفنا العملَ بما يُنتجها شرعًا، وأن الله أمرنا بالعمل لا نتخاذل عنه، ولو قامت القيامة وبِيَدِ أحدنا فَسِيلةُ خيرٍ فليضعها موضعها، لا يعجز ولا يكسل، ولا يُقعِده عن ذلك أن الحياة أُنُف، وأن غمسةً في الجنة تُنسي كلَّ بؤس وشقاء.

(٢)

هناك خِيارٌ سيئ اختارته الصحوة الإسلامية بِشقَّيها السلفي والإخواني بقصدٍ حسن أحيانًا، وبقصدِ شغلِ أذهان جُندِها أحيانًا أخرىٰ، أعني خيارَ إسلام عقول وقلوب أتباعِها لسيلِ الأخبار اليومي تحت ذرائع فهم الواقع تارة، والاهتمام بأمر المسلمين أخرىٰ، وكان لهذا الخيار السيئ ثلاثة آثار سلبية أساسية:

الأول: انشغالُ الناس وهدرُ مواردهم فيما هو خارج دائرة تحكمهم وتأثيرهم.

الثاني: ضعفُ القلب والنفسِ، والشعورُ المميت بالعجز وقلة الحيلة، بحيث يؤول كل ذلك إلىٰ نوع مقيتٍ من البطالة وفقد الفاعلية والإحساس بفقدان الجدوىٰ.

الثالث: تَصدُّر من شُغِل قلبه بهذا للتحليل والتنظير والقول بغير علم، بل شعوره بالاستعلاء بما بين يديه من قصاصات الأخبار.

إن الأمم القوية أو التي تريد أن تمهد لقوتها لا تصنع هذا، إنما تسلك الأممُ مسلكَ التوزيع المنضبط للكوادر والكفاءات والمواهب، بحيث تشغل ثغور حاجتها الصانعة لمواطن قوتها، ويكون حظ كل فرد منها مما هو خارج موطن إتقانه وقوته = حظًا لا يعود بالنقص أو التقصير علىٰ عمله الذي يحسنه ويتقنه.

نعم لا يخلو صاحبُ العزيمة من أن يكون طالبَ آخرة أو طالب دنيا، ولا يخلو واحد منهما من الهمِّ أبدًا، فمن استعاذ بالله من همِّ الدنيا، وجعل الآخرةَ أكبر همه، واستعان بالله، ولم يعجز وتوكل عليه سبحانه = كان أسعدَ الناس حقًّا، وليس موضع سعادته أنه لا يهتم، وإنما موضع سعادته أنه يهتم لأمر آخرته وما يتصل بها من أمر دنياه، ثم يُنزِل همه بالله، ويتوكل عليه ويستعين به،

وما يكون في ذلك من مشقة هو ألم الطلب الذي لا تخلو منه الدنيا، والذي علىٰ قَدرِه يكون جزاء الآخرة.

وإن من حَملِ الهمّ أن يحمل الإنسان همَّ إخوانه من المسلمين؛ فإن المؤمنَ للمؤمنِ كالبنيان يشد بعضه بعضًا، ومثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكىٰ منه عضوٌ تداعىٰ له سائر الجسد بالسهر والحمىٰ.

ورغم أن حديث «من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم» حديثٌ منكر شديدُ الضعف لا يَثبُت عن رسول الله ﷺ = فالنصان الأخيران هنا كلاهما صحيح ثابت عن رسول الله ﷺ يغنيان عنه، والاهتمام بأمر المسلمين شعبة إيمانية ثابتة لا تحتاج لهذا الحديث، لكن هذا الاهتمام لم يُقصد به أصالة في كلامه ﷺ تتبعَ أخبار المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، بل رأس هذا الاهتمام هو ثغورُه المشهودة التي تستطيع أن تَؤثِّرَ فيها، وتصلح فسادها، وتَجبُر كسرها، وتُعوِّض نقصها أعني: برَّ الوالدين، وصلة الرحم، والسعي علىٰ الأرملة والمسكين، والصدقة علىٰ الفقير وابن السبيل، وتعليم العلم، ونفع الناس، فكل هذا من الاهتمام بأمر المسلمين، ومَن ضيعه وظنَّ أن تتبُّعَ الأخبار في القنوات وعصرَ العين تباكيًا ثم التولي عن الواجبات والمندوبات التي تحت يديه بالفعل = فهو آثمٌ مهدِرٌ لعمره، وقليلٌ يزعم أنه يحسن الجمع، ويوفِّي القريب والبعيد حقه، وقليلٌ من هذا القليل يَصدُق زعمه، وقد خبرنا أحوالَ من نعرفه فوجدنا أكثرهم يحرِق عمره وربما أضاع أهله.

هو يظن أنه منشغلٌ بأمر عظيم ما دام يتابع أخبار كوارث المسلمين الكبرىٰ، والواقع أنه بطال ليس له من المتابعة إلا أجرُ ما يقع في قلبه من التأذي لضُرِّ المسلمين، لكنه بعد ذلك يظلُّ فارغًا لم يصنع شيئًا يُثقِل ميزانه ويجيب به عن سؤال العمر الفاني.

• **(لم ينشغلوا بتغيير العالم، كان كل طموحهم ينحصر في إيصال أقلام الرصاص لأطفال المدارس في القبائل الإفريقية).**

متىٰ مضىٰ علىٰ اقتناعي بالمفهوم الذي تشير له هذه العبارة المقتبسة؟

أظن عشْرَ سنوات، تعلمت فيها أن أكتفي بالضروري من المعلومات الذي لا أستغني عنه في تخصصي ولا أكون معه معزولًا، وفي الوقت نفسه لا يُقعِدُني ويفسخ عزيمتي أو يحرق عمري.

وليس يُعاب رجلٌ من المسلمين اختار لنفسه ما يحفظ قلبَه ويعينه علىٰ طلبِ ما ينفعه في الدنيا والآخرة.

إن سعادة الإنسان ومفتاح خلوصه من إحباطات الحياة المتتالية، ومفتاح العمل الحقيقي لا بطالة الشعارات = يكمن في نجاحه في صناعة الإنجازات الصغيرة المنتظمة والمتتابعة، التغييرات التي لا يشعر بها معظم الناس، ولا يجدونها أعمالًا عظيمة، لكنها تمثل شيئًا عظيمًا جدًا للذين فعَلتَها لهم.

وكما في اقتباس عظيم آخر:

• (-إنَّ كل هذا الذي تفعله، ليس إلا قطرة في بحر. = ربما، ولكن، ليس البحر يا سيدي إلا كمًّا من القطرات).

الفسيلةُ لن تغير العالم، لكنك أمرت بغرسها ولو قامت القيامة؛ لأنك تجدها في ميزان حسناتك تُثقِله، وهذا هو المهم

ثمانون بالمائة من وقتك وجهدك وتركيزك وعملك وتفكيرك يجب أن تنصرفَ للدائرة التي تؤثِّر فيها بالفعل، وتغير من واقعها بنفسك، هذا علىٰ الأقل.

أما دائرة الاهتمام بالأحداث والمواقف التي ليس لك تأثير فعال فيها، ولا تقدر علىٰ التحكم في مسارها = فينبغي أن تكون ضيقة جدًّا، وأن تسرِع بأداء ما يمكنك نحوها من دعاءٍ أو دعم معنويٍّ أو ماليّ، ثم تنصرف سريعًا لدائرة تأثيرك الفعالة.

بغير هذا: سيضيع عمرك دون إنجاز أو فاعلية، وستكتفي بأن توهم نفسك وتوهم الناس أنك مهموم مشغول.

في البخاري من حديث عمر أنهم كانوا يترقبون غزوًا من الروم، في حين أن عمر يداول الأيام بينه وبين صاحبٍ له هذا يعمل يومًا وذاك يذهب لرسول الله ومجالسه والعكس، ونصيبُ الغزو المترقَّب: مجرد سؤالٍ عابر يسأله عمر لصاحبه.

فإياك أن تسمح لما لا تستطيع تغييره أن يَحُول بينك وبين ما تستطيع تغييره.

(٣)

«لا تتولوا ما كُفيتم، ولا تُضيعوا ما وُليتُم».

هذا هو أصل الإصلاح وذروة سنامه؛ ألا يشغل الإنسان عمره إلا بما يتقنه ويقدر علىٰ تجويده والتميز فيه.

ابحث بهدوءٍ وأناة عن مواهبك ومكامن تميزك، وطوِّرها، وأصلحها، وأصلح بها.

فاعليةُ المجموع من فاعلية الأفراد، وعندما لا يقوم كل فرد بدوره علىٰ أتمِّ وجه = لا تنتظر من أية أمّةٍ أن تكون أمَّةً فاعلةً مؤثرةً.

وقيامُ كل فرد بدوره يعني عدة أمور:

أولًا: أن يبذل أقصىٰ جهده في الفعل المتقَن لما يُحسنه.

ثانيًا: أن يستمر في تطوير نفسه علىٰ مستوىٰ الرؤىٰ والأفكار، ثم علىٰ مستوىٰ تجويد الأدوات، وتجويد الفعل، وتجويد ما يُحسن وزيادته.

ثالثًا: أن ينطلق في فعله من مرتكزاته الخُلقية والقِيمية، وأن يجعلها أساس تحديد الخيارات.

رابعًا: شُعَبُ الخير والإيمان وأبواب خدمة الدين كثيرة؛ فلا تنصرف عما تحسن إلىٰ شيء لا تُحسنه، أو إلىٰ شيء لا تطيقه، أو إلىٰ شيء قد قام به غيرك.

خامسًا: دوائرُ اهتمامك لا ينبغي أن تطغىٰ علىٰ دوائر تأثيرك، اهتم بقضايا المسلمين لكن لا تبذل في هذا الاهتمام إلا أقل طاقتك، والباقي اصرفه للقضايا التي تستطيع أن تُحدث فيها تغييرًا ملموسًا.

ستُؤجر علىٰ كل بابٍ من أبواب المسلمين تحمل همَّه، لكنك ستُسأل عن كل باب لم تقم فيه بما كان في وسعك، ووزرُ التقصير يأكل أجر الهمِّ العاري عن الفعل.

أي شيءٍ ينفعك الهمُ والحيرة والضيق بواقع المسلمين = في حين أن أمام عينك وبجوار بيتك، وعلىٰ طَرَفِ الثُّمَامِ منك، وبين جَنَبَات نفسك = أبوابٌ مُشرعةٌ وشُعبُ إيمانٍ تنتظر من يشغَلها؟!

مشروعُ الحياة: هو أفضل أداة اتزان تحمي الإنسان في مسيرته الشاقة في هذه الدنيا.

هذا المشروع أشبه بخطوط السكك الحديدية، مهما اعتور القاطرةَ من فتور، أو محاولةَ زحزحة أو توقف، يظل دائمًا بالنسبة لها مصدرَ جذبٍ وتثبيت، ودافعَ إعادةِ تشغيلٍ وحركة.

صياغة هذا المشروع نفسها أشبه بنَسَقٍ مفتوح، وليس مغلقًا، بمعنىٰ أنه قابلٌ دائمًا للتعديل والتطوير.

هناك الإطار العام للمشروع وهو تحقيق العبودية لله ﷻ، والقيام بأمره في العسر واليسر، والمنشط والمكره، تأتي بعد ذلك محاور هذا المشروع، تمتد من النفس إلىٰ المجتمع بكل تقسيمات هذا المجتمع، وبكل مجالات عمل هذه النفس.

كل محور سيتم تشكيله من مجموعة من حلقات الأهداف المرحلية والنهائية، صياغةُ هذه الأهداف لا بد أن تُراعَىٰ فيها إمكانات الشخص الذاتية، وفرصُه المتاحة لتوظيف إمكانياته، وطبيعةُ بيئته ومجتمعه.

في كل ذلك ومعه يكون دور المعرفة والعلم؛ فالمعرفةُ لحياة الإنسان عمومًا، وللمشروع الحياتي خصوصًا أشبه بالغلاف الجوي، لا تتنفس أيةُ مرحلة من مراحل حياة الإنسان، ولا أيُّ محورٍ من محاور مشروعه؛ إلا من خلاله، وهي الوقود المُغذِّي وآلة التطوير لهذا المشروع.

لا بد أن تترك هذه الانشغالات اليومية التي تأكلك أكلًا، وتَنحِت أيامك نحتًا، وتغرَق أنت فيها جميعًا دون أية حصيلة إنجازٍ طويلةِ الصلاحية!

أنت تحرق نفسك وعمرك بهذه الصورة.

استعن بالله ﷻ، واكتب، وأكثِر من الكتابة: من أنا؟ وما إمكانياتي؟ وما ظروفي؟ وما الذي أُحسِنه وأتقنه؟ وما الذي ينقصني؟ وما الذي يحتاج إليه الناس من حولي أستطيع نفعهم به؟

وكيف يمكن أن أكون؟ بحيث ألتفت إلىٰ ما مضىٰ من حياتي عند موتي؛ وأقول: هذا حسنٌ، قد فعلت ما أستطيع.

الطريق من هنا.

رَجل نَفيس كُتِبَ بقلم نَسْخٍ عتيق، وفيه خَرْمٌ، وبآخره نَقْصٌ، وفي أطرافه آثار أَرَضَةٍ ..

بسم الله، والحمد لله . .

قال أبو الهيثم وأبو بَنَانٍ:

«الرجل المهذب هو الذي **يَأْلَفُ وَيُؤْلَفُ**، والذي يتكلم فيضع الكلمة موضعها، فلا تَجْرَحُ السمع، ولا تُحْرِجُ السامع، والذي لا يفعل إلا ما يليق بمثله أن يفعله، والذي لا يُنْكِرُ الناس من سلوكه شيئًا، ولا يَحُسُّونَ له علىٰ قلوبهم ثِقَلًا، هذا الرجل كالنسخة المطبوعة الطبعة الأنيقة من الكتاب . . وَرَقُهَا ثقيل، وجلدُها جميل، ولكن مثلها في السوق مئات أو آلاف.

وإن من الرجال ما هو كالنسخة المخطوطة، ربما كانت ناقصة، أو مَخْرُومة، أو مَسَّ الزَّيْتُ أطرافها فأفسدها، ولكنها أثمن وأغلىٰ؛ لأنها واحدة لا ثانية لها».

قلت: وهذا المعنىٰ الذي أصابه أجلُّ أدباء المعاني المعاصرين، هو حقًّا معنًى جليلٌ حسنٌ، كجلالِ وحسنِ بيانِ صاحبه.

وليس يغفل عن هذا المعنىٰ واحد من الناس إلا فاته الشيء الكثير من ثمار معرفة الناس، وحسنات مخالطتهم، ولم يكن أبدًا ممن يُحسنُ أن يَرُوزَ الرجال فيبلو أخبارهم، ويقطف مِنْ ثمارهم، ويميزُ بين خصالهم، ويعرف أقدارهم،

ويمتحن مذاهبهم، ويتدبر أحوالهم، بل لا يكون الجاهل بهذا المعنىٰ إلا عَامِّيُّ المعرفة، فقير الذوق، يُزَهِّدُهُ في الشهدِ ما يرىٰ مِن إبرِ النَّحْلِ.

وبيان المعنىٰ الذي قصده ذلك الأديب؛ أن من الرجال والنساء شقائِقِ الرجال مَنْ هو كالصفحة المستويةِ خُلقًا وخَلقًا، تراه دائمًا كأنما هو ليلة عرسِهِ، هادئ الطبع . . لا يسوءُكَ ولا ينوءُكَ . . حركاته مضبوطة . . ألفاظه موزونة . . رزينٌ . . رصينٌ . . وقورٌ . . جادٌّ، لكنه بعد كل ذلك فقير المواهب، ليس له أثر في دنياه، نهر رتيب، ونسخة مكررة . . لا يُحلِّي، ولا يُمِر.

ويشبِهُهُ مَنْ هو كالأظفار المُقَلَّمَةِ . . جميلة الشكل . . مستوية المظهر . . نقية من الوَسَخَ، لكنها إذا أردتها علىٰ شيء مما ينتفع فيه الناس بأظفارهم تخلَّت عنك، وخذلتك أحوج ما تكون إليها.

ومِنْ نفس الخزانة مهذب الفصل المدرسي الذي لا تخلو منه مدرسة في الشرق أو الغرب، صموت . . مستواه الدراسي متوسط، أو فوق المتوسط بقليل . . يحبه المعلمون . . ويحبه الطلبة المشاكسون قبل غيرهم . . يبقىٰ بالسنين لا تصدر منه مشكلة، ولا يشتكي منه أحد . . ليس له عداوة مع واحد مِنَ الخلق، وليس له نصرة لشيء مِنَ الحق . . لا يقول الباطل؛ لكنه يسكت عن إبطاله . . لا يظلم؛ لكنه لا يعدل، بل يفر من المواجهة، وَيَخْنَسُ عند مواقف المفاصلة، يُسَرُّ برأيه، ويعلن بحياده . .

هذه ثلاث درجات، أحسنها وأسلمها الأولىٰ، لكنه كما قال أديبنا: «نسخة مكررة» . .

أما النادر النفيس حقًّا؛ فهو ما كان علىٰ صورة لا تشبهها صورة . . نسخة واحدة وحيدة . . نادرة فريدة، نسيج وحدها، وواحدة أيامها . . إن حُسْنًا، وإن قُبْحًا . . المهم أنه ليس لها نظير . .

فمنهم ذلك الجنس من الرجال الذي تراه صاحب الموهبة، متوقِّدُ النفس، تَحُسُّ لروحه ضجيجًا يصمُّ الآذان . . يَحُلُّ بالمكان فكأنما حلتْ به خَلِيَّةُ نحل،

أو سريَّة جيش . . يهزلُ ويجدُّ، يطرحُ الكلفةَ ويُطْلقُ الرصانة، ربما سقط بلفظة، ولكنه يُسرعُ الأوبَةَ . . نسيج وحده، لا يشبهه شيء . .

أو ذلك الجنس الذي يغلبه خلق من الأخلاق علىٰ نفسه؛ حتىٰ تراه كأنه أنموذج لذلك الخلق يسير علىٰ قدمين، وحتىٰ إنك لتستطيع أن تضع اسمه محل ذلك الخُلق؛ فكأنما بات هو شعاره، ورايته . .

أو ذلك الجنس الذي يحمل بين جنبيه مزيجًا مِن الطباع، والعناصر ليس هو مما تَأْلَفُهُ في تراكيب نفوس الخلق، وحتىٰ تحس لهذا المزيج طعمًا ليس هو مما اعتدته، وحتىٰ لترىٰ بعينك نفسه وكأنها إسناد غريب لا يُدْرَىٰ ما وجهه، وكيف كان!

نعم، تلك نُسَخٌ خطية نادرة نفيسة ليست مُقَلَّمَةً، ولا مهذبة، ولا تخلو من عيب هنا، وخرمٍ هناك، وأَرَضَةٍ لم تنفع معها (كيبج)[1]، ولكنك تنتفع بمعرفتها، وتأملها، والخبرة بأحوالها أكثر مما تنتفع بتلك النسخ المهذبة المصقولة؛ ذلك أن تلك النماذج الغريبة، والتراكيب العجيبة، والنسخ النادرة النفيسة قد استودع الله فيها غرائب من الخلق والتصوير حرية بأن يطال النظر فيها وإليها . .

في مواهبها، وكيف تصخب، وتضج . .

في عيوبها، وكيف يجلو العيب في بعضها؛ حتىٰ إنك تكاد تمسكه بيدك، وتقبض أطراف بَنَانِكَ، وحتىٰ لتشير؛ فتقول: لا يبلغ ذلك العيب أن يكون أبلغ من هذا . .

في محاسن أخلاقها، التي قد ترىٰ في بعض تلك النسخ الخُلُقَ الحسن في أبلغ صوره التي قد تشهدها في حياتك كلها . .

في أخلاط طبائعها، التي قد تختلط في بعض تلك النُّسخ اختلاطًا تَكْثُرُ ألوانه كثرة تَعْجِزُ عن الإحاطة بها، أو عن حتىٰ إطاقة تصور أن تُجمع تلك الألوان في رجل . .

---

(١) كلمة كان يكتبها النساخ يظنون أنها تطرد الأرضة.

وإن عصمة أمر الإفادة مِن التجارب، والخبرة بالمذاهب هي في البصر بهذا الصنف من الرجال المتفردين في صورهم وقلوبهم الذين لم يؤلف نظيرهم، ولم يعهد شبيههم، وليس يفيد من مخالطة الناس مَن لم يطلب معرفة هذا الصنف إلا كما يفيد الجائع من رائحة الشواء؛ فهل له فيها غناء؟

وإنك لتقرأ عن الخُلُقِ القبيح أيامًا، ولكنك لا تستطيع أن تبلغ من تقبيحه في نفسك ما يبلغ بك تأمل نفس مشوهة حاضرة بين يديك قد استولىٰ عليها هذا الخُلقُ القبيح حتىٰ صارت منه بمنزلة الآية، والعلامة . .

وإنك لتقرأ عن الخُلُق الحسن أيامًا، ولكنك لا تتمثل روعته علىٰ ما هي؛ إلا أن تراه مخلوقًا بَيْنَ جنبَيْ نفس حية تسعىٰ بين يديك . .

وإذا كان في البر والبحر وألوان الزهر، وأشكال الدرِّ ما يروعُ النفس انبهارًا لصنعة المليك الجليل؛ فإنَّ في الخَلْق، ونفوسهم وقلوبهم واختلاف ألوانهم ما تحملق له الأعين، وتنفرج له الأفواه؛ فيُطلب خبرَهُ، ويُرْوَىٰ أثره، ويقول القائلون: «لله في خَلْقِهِ شئون».

أَلَا مَن أوقفته الأيام علىٰ نسخة نفيسة كيف كان وجه نفاستهَا؛ فليقبض عليها، وَليُطِلِ النظر متأملًا؛ فتلك نادرة عتيقة لا يدري متىٰ يجد مثلها، وبتأمل تلك النوادر، والبصر بها يُشذبُ المرء طباع نفسه، ويصلح أحوال قلبه، ويزداد فقهًا بالناس، ولا يكون الرجل فقيهًا بشيء -أي شيء- حتىٰ يكون فقيهًا بالناس . .

وإياك أن يحول بينك وبين أن تنتفع برجل عظيم الموهبة، جليل القدر، ما تراه منه من نقص، أو خرمٍ، أو آثار أرضةٍ، بل اطلب أبواب الخير والنفع فيه، واملأ كفك من نفاسة روحه، وجلال موهبته، وحلاوة نفسه، وأعرِضْ وَتَوَلَّ واغتفِرْ ما بقي؛ فلست بمستبق أخًا لا تُلِمهُ علىٰ شعث، وأي الرجال المهذب . .

قواعدُ الحب

هذه مجموعة من القواعد في الحب وما يتعلق به، أرجو أن تكون أكثر صدقًا وواقعية واتساقًا مع العقل والوحي = من كثيرٍ من الزيف الذي يتداوله الناس في هذه الأبواب يعجبهم طلاؤه، وهو قشر يزول ولا ينفع.

القاعدة الأولىٰ: إن أقل البيوت الذي يُبنىٰ علىٰ الحب.

روىٰ الطبريُّ وغيره بإسناد صحيح عن ابن أبي عزرة الدؤلي، وكان في خلافة عمر يخلع النساء التي يتزوجها، فطار له في الناس من ذلك أحدوثة فكرهها.

فلما علم بذلك، قام بعبد الله بن الأرقم حتىٰ أدخله بيته، فقال لامرأته، وابن الأرقم يسمع: أنشدك بالله، هل تبغضينني؟

فقالت امرأته: لا تناشدني.

قال: بلىٰ.

فقالت: اللهمَّ نعم.

فقال ابن أبي عزرة لعبد الله: أتسمع؟

ثم انطلق حتىٰ أتىٰ عمر، ثم قال: يا أمير المؤمنين، يحدثون أني أظلم النساء، وأخلعهن، فاسأل عبد الله بن الأرقم عما سمع من امرأتي، فسأل عمر عبدَ الله، فأخبره، فأرسل عمر إلىٰ امرأته، فجاءت.

فقال لها: «أنتِ التي تُحدِّثين زوجك أنك تبغضينه؟».

قالت: يا أمير المؤمنين، إني أول من تاب، وراجع أمر الله، إنه يا أمير المؤمنين أنشدني بالله، فتحرَّجت أن أكذب، أفأكذب يا أمير المؤمنين؟

قال: «نعم، فاكذبي، فإن كانت إحداكن لا تحب أحدًا، فلا تحدثه بذلك، فإن أقل البيوت الذي يُبنىٰ علىٰ الحب، ولكن الناس يتعاشرون بالإسلام والإحسان».

رضي الله عنك يا أمير المؤمنين، إي والله بالإسلام والإحسان!

قلت: والحب في الناس قليل، وتكاليفه عظيمة جدًّا، وهو إذا حصل في النفوس رأيت منه ما لا يمكن أن يقع من آدمي لآدمي إلا ما يكون من خاصة الأمهات لأبنائهن، فأين ترىٰ هذا اليوم؟!

وأكثر ما تبنىٰ عليه البيوت مما يسمىٰ حبًّا = هو كذبٌ تَوهَّمه من لا يعرف معنىٰ الحب، وإنما حبهم أكثره وأحسن ما يكون منه = تآلف خلقي وامتنان ومكافأة إحسان، وشهوة سرعان ما تهدأ نارها، والشهوة ليست هي الحب؛ لذلك يُسرع إلىٰ تلك البيوت الهدمُ؛ إذا جعلوا قانون علاقاتهم هو هذا الحب المتوهم وحده.

ولو طلب الناسُ إقامةَ البُيوت علىٰ العدل والفضل والمروءة والتقوىٰ، ولا يفرك مؤمن مؤمنة، ومعاقد الحقوق وسماحة صاحب الحق وإحسانه ونزوله عنه كثيرًا لِرضا شريكه = لاستقام منها ما كان مُعوَّجًا.

وأكثر ذلك بيد الرجل.

القاعدة الثانية: الحب في الدنيا قليل.

الحب عندي شيءٌ عظيم جدًّا ونفيسٌ جدًّا ونادرٌ جدًّا، وابتذال الناس له هكذا بتسمية الشهوةِ حبًّا، والإعجاب حبًا والمودة حبًّا = كل ذلك عندي هواءٌ لا قيمة له. الحب حجرٌ كريم نادر، لولا أن خواص الأمهات وسادات أصحاب الأنبياء وسادة الأولياء = يتنفسونه في الدنيا لكان من العناصر المعدومة في

كوكبنا، وأقلُّ أنواعه وجودًا هو ما يكون بين رجلٍ وامرأة. لا يغرُّك ابتذال الناس لاسم الحب، فإن الحب حقًا عزيز ليس هو هذه العاطفة الملقاة في الطرقات، المباعة علىٰ الأرصفة، تلك أخرىٰ مزيفة، فيها بعض التِّبر وغالبها نُحاسٌ ملوَّن.

وغالب ما في الناس هو درجاتٌ من الاشتهاء أحيانًا، ومن المودة وتوافق الطبع أحيانًا، ومن المحبة نفسها أحيانًا أخرىٰ، أما حبٌّ تام محقَّقٌ لأركانه وشروط كماله الواجبة = فهذا قليلٌ في الناس.

القاعدة الثالثة: التضحية هي معيار المحبة الحقيقية ووسيلة قياسها.

المعيار الحقيقي والأساسي للحب هو التضحية، وسيلة القياس الأساسية للمحبة هي عدد المرات التي تفعل فيها ما تكره، وتترك فيها ما تحب = رعايةً لخاطر محبوبك.

- الكلام الطيب والتعبير عن المشاعر.
- الاحتضان والاحتواء.
- طقوس الحب الشائعة في الناس (عاوزة ورد يا إبراهيم).

كلها أشياء حسنة وجميلة وتزيد من دفء العلاقات، لكنها توجد في علاقات المودة والسكن والألفة والعشرة والصداقة، وليست مقتصرة علىٰ المحبة.

الحب الحقيقي وحده هو ما تتواتر معه التضحيات، ويعتاد فيه المحب أن يخالف هواه لهوىٰ محبوبه، ويخفُّ عليه تجاوزُ طبعه وكسر شهوة نفسه، ما دام في ذلك رضا المحبوب.

لأجل ذلك كان شرط المحبة النبوية أن يكون الرسول أحب إليك من كل شيء، وأن تكون مستعدًّا لفدائه بنفسك وأهلك ومالك. ولأجل ذلك كانت المعصية قبيحة؛ لأنها تَخدِش المحبة، وتعني أنه قد ثَقُل عليك أن تخالف هواك تضحيةً ورعاية لحق محبوبك.

ولأجل ذلك كان أعظم تجليات المحبة لله = الشهادة، أن تبيع نفسك لله فتهون عليك روحك ما دام في جنب الله مصرعُك.

وكل ذلك باب واحد في الحب، فلينتبه إليه من كان فقيهًا بتلك الأبواب العظيمة.

القاعدة الرابعة: الحب حلال، وهو من طبعِ النفس لا سلطانَ للإنسان عليه، ولا يؤاخذ الإنسان عند الله إلا إن هَتَكَ بحبِّه مُحرمًا.

في الصحيح من حديث ابن عباس: أن زوج بريرة كان عبدًا يقال له مغيث، كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل علىٰ لحيته، فقال النبي ﷺ لعباس: «**يا عباس، ألا تعجبُ من حبِّ مغيثٍ بريرة، ومن بُغضِ بريرة مغيثًا**» فقال النبي ﷺ: «**لو راجَعَته**» قالت: يا رسول الله تأمرني؟ قال: «**إنما أنا أشفع**» قالت: لا حاجة لي فيه.

قلت: وفي هذا الحديث أصلٌ عظيم من أصول مراعاة هذا الدين الحق للجبلة الإنسانية فهو يهذبها ولا يعاندها، فهذا رجل يحب امرأةً لا تحل له، وأنت ترىٰ حبَّها وقد ملك عليه قلبه، وشارف به علىٰ الهذيان؛ فبينا كانت أمس زوجته، إذا هي اليوم امرأة أجنبية عنه، فأضحىٰ ماءُ قلبه ورواء روحه سرابًا كأن لم يكن.

فهل رأيت نبي الرحمة ينهاه، ويقول له حبك لها حرام؟

لا. فهذا الحب من قولِ القلب وعمله، لا سلطانَ للرجل عليه، ولا يحاسبه الشرعُ عليه، ولا علىٰ لوعة نفسه وبكائه، فتلك لواعج النفس لا يعاندها الشرع، لكن الشرع ينظر: هل تقول حرامًا أو تفعل حرامًا؟

أما هاهنا = فلا.

يقول الحافظ مغلطاي: «وقد أجمع العلماء: أن الحب ليس بمستنكَرٍ في التنزيل، ولا بمحظورٍ في الشرع».

وفي شرح البخاري لابن بطال: «لا حرج علىٰ مسلم في هوىٰ امرأة مسلمة وحبه لها، ظهر ذلك منه أو خفي، ولا إثم عليه في ذلك، وإن أفرط فيه ما لم يأتِ محرمًا».

يا أيها الرجل الذي قد جبله اللهُ علىٰ خِلقةٍ ثم لم يعاندها بشرعه:

ليحزنَ قلبك وتدمعَ عينك في الموت، ولينتفض قلبك، وتضطرب جوارحك في الحب، ثم إن الله جعل ما بعد ذلك قولًا وفعلًا منه حلال ومنه حرام، ولا يؤاخذك الله إلا علىٰ أقوالٍ محرمة بيِّنة، وأفعال محرمة بينة، متىٰ اجتنبتها = لم يؤاخذك الله بقلبك هذا، بل لو شئنا الدقة: إنه يرحمك ويرفق بك، ويحب لك الخير.

وأنت مأمور فقط بجهاد نفسك عن المعصية، وأن تطلب الزواج بمن تحب فإنه لم يُرَ للمتحابين مثل النكاح، فإن تعذر الزواج فادفع عن نفسك خواطر المحبة؛ كيلا تقودك لمحرم، ولست مأمورًا بإزالة هذا الحب بالكلية.

يقول ابن تيمية: «وقد ذكر الناس من أخبار العشاق ما يطول وصفه، فإذا ابتُلِىٰ المسلمُ بعض ذلك كان عليه أن يُجاهد نفسه في طاعة الله تعالىٰ وهو مأمور بهذا الجهاد، وليس هو أمرًا حرَّمه علىٰ نفسه فيكون في طاعة نفسه وهواه؛ بل هو أمرٌ حرمه الله ورسوله ولا حيلة فيه، فتكون المجاهدة للنفس في طاعة الله ورسوله».

القاعدة الخامسة: العلاقة الخاصة هي واحدة من أعظم دعائم المحبة بين الرجل والمرأة.

كالجنس مطلوبٌ ومذموم، العرب كانت تضرب للشعير مثلًا أنه مأكول ومذموم، فالناس يذمونه في حين أنهم لا يستغنون عنه.

حسنًا الجنس كذلك.

ممكن حد يقعد يرص لك كلام كبير فيه كلمة شهواني ونزوات وحيوانية وجسد وحاجات كبيرة كدا، في حين هو نفسه لا يستغني عن الجنس إلا إن كان فيه خلل جسدي أو نفسي.

هناك أثرٌ للمسيحية -المحرفة بلا شك- في التعامل مع موضوع الجنس علىٰ إنه حاجة مقرفة أو مدنَّسة لا تليق بالطهر والقداسة.

أفلاطون طبعا بريء تماما من الفهم الساذج المسمَّىٰ بالحب الأفلاطوني.

يمكنك أن تقدم تفسيرات لَوذَعية كما تشاء لتعدد زوجات النبي ﷺ، لكن كيف تفسر أنه ﷺ كان «يطوف علىٰ نسائه، في الليلة الواحدة، بغسلٍ واحد، وله يومئذ تسع نسوة».

نعم يجامع التسعة في ليلة واحدة ثم يغتسل غسلًا واحدا، وكان إذا جامع ولم يغتسل توضأ، رجلٌ تامُّ الرجولة صلىٰ الله وسلم علىٰ من كَمُلت صفاته، وسادت شمائلُه الناسَ.

المتصدر لمناقشة شبهات المستشرقين ومن يشبههم يرتبك عادة ويظن أن الشهوة رجس يجب تنزيه النبي ﷺ عنه = وكل ذلك ألقاه شيطان الجهل في قلبك لأنك مغروس بمسيحية ترىٰ الشهوة دنسًا، وحب النساء عيبًا.

الله ﷻ جعل من نعيم الجنة الحورَ العين، فيأتيك مستشرق أو علماني غارق في الفواحش ويكلمك عن النعيم الشهواني، الشهوة ليست عيبًا، والجنس ليس دنسًا، وكان حقًا علىٰ الله إكرام عباده المؤمنين، من عف منهم وأَحصن فرجه وتاب الله عليه من خطئه.

في الواقع، الجنس هو واحد من أعظم عطايا الخالق لمخلوقاته، شعبةٌ من نعيم الجنة أُلقِيَت في الدنيا لتكون سعادةً لمن طلبها بحقها وبابًا للابتلاء؛ أَيَقِفُ الناسُ عند حدود الله أم يجعلون النعمة بابًا للنار؟

ومن كمال أنوثة المرأة أن تحب هذا وتطلبه، وعفَّتُها ليست في خُلُوِّها من ذلك، بل في وضعها ذلك موضعه الحلال فلا يُفض خاتمها إلا بحقه.

من رَزَقَه الله الفقهَ الحسن وكمالَ الرجولة = أحبَّ النساء، وعظَّم العلاقة الجنسية جدًا؛ فإنها من أبوابِ السعادة والنعيم في الدنيا والآخرة، ثم لم يطلب كل ذلك إلا من حيث أباحه الله، ومن حيث أقام هو فيه حدود الله.

القاعدة السادسة: الحب الحقيقي لا يموت.

نعم لا يموت، قد يتوارىٰ، ويسمح لك بأن تُراكِم فوقه ما يستره ويخفيه، لكنه لا يموت. المعجوز عنه لا يموت إن كان حبًّا حقًّا، لكن تجاوزه ونسيانه ضرورةٌ للعيش.

الحب حقًا لا يزول، نحن نحاول أن ننساه، نجتهد لكي يغفل القلب عنه، لكنه هناك، ربما يتوارىٰ، لكنه لا يزول.

أزلته؟

لم يكن حبًا إذًا.

القاعدة السابعة: لكن الحب إذا عجزت عنه يصبح نسيانُه ضرورةً للعيش.

وكان الألم في الأيام الأولىٰ للفراق كالمجنون في هذيانه ووسوسته، ولو طال به الأمد علىٰ ذلك لقضي عليه، ولكنه نجا من تلك المرحلة الخطيرة بفضل اليأس الذي وطّن النفس عليه من قديم، فانسرب الألم إلىٰ مستقَر له في الأعماق يؤدي وظيفته من غير أن يعطِّل سائر الوظائف الحيوية كأنه عضو أصيل في الجسم أو قوة جوهرية في الروح، أو أنه كان مرضًا حادًّا هائجًا ثم أزمن فزايلته الأعراض العنيفة واستقر، غير أنه لم يتعزَّ، وكيف يتعزىٰ عن الحب، وهو أجلّ ما كاشفته الحياة؟

ولكنه كان يؤمن إيمانًا عميقًا بخلود الحب، فكان عليه أن يصبر كما ينبغي لإنسان مقدور عليه بأن يصاحب داء إلىٰ آخر العمر. [**نجيب محفوظ - قصر الشوق**].

القاعدة الثامنة: اشفع في المحبة، واسلك بها طريق الخير.

بَوَّب ابن القيم في كتابه روضة المحبين بابًا في رحمة المحبين والشفاعة لهم إلىٰ أحبابهم في الوصال الذي يبيحه الدين.

وقال: «وهي من أفضل الشفاعات وأعظمها أجرا عند الله فإنها تتضمن اجتماع محبوبين علىٰ ما يحبه الله ورسوله ولهذا كان أحب ما لإبليس وجنوده التفريق بين هذين المحبوبين».

القاعدة التاسعة: ثم إن نبيك ﷺ قد أحب.

عن عائشة، قالت: ما غِرتُ علىٰ نساء النبي ﷺ، إلا علىٰ خديجة وإني لم أدركها، قالت: وكان رسول الله ﷺ إذا ذَبَحَ الشاة، فيقول: «**أرسلوا بها إلىٰ أصدقاء خديجة**» قالت: فأغضبته يوما، فقلت: خديجة فقال: رسول الله ﷺ «**إني قد رزقت حبها**».

محمدٌ وصحبه: مقال في الفرادة الإنسانية

عن عائشةَ أنها كانت تقول: (قُبضَ النبي ﷺ فارتدت العرب، واشرأبَّ النفاقُ بالمدينة، فلو نزل بالجبال الرواسي ما نزل بأبي لهَاضَها، فوالله ما اختلفوا في نقطةٍ إلا طار أبي بحظِّها وعنائِها في الإسلام)، وكانت تقول مع هذا: (ومن رأىٰ عمر بن الخطاب عَرفَ أنه خُلقَ غَنَاءً للإسلام، كان والله أَحوَزيًّا، نسيج وحده، قد أَعدَّ للأمور أقرانَها).

(١)

الإنسانُ لا يستطيع أن يتعاملَ مع المعاييرِ في مستواها التجريدي فحسب، سواء كانت هذه المعاييرُ قِيمًا، أم أخلاقًا، أو حتىٰ قواعدَ مِهنيةً، وأُسُسًا لعيشِ هذه الحياة الصعبة = لا يمكن للمعايير أن تكون فعَّالةً بمجرد كونِها خطابًا في وحيٍ، أو قائمةَ قواعدَ في كُتيِّبٍ إرشاديّ، أو حتىٰ نصائحَ يقولها لك غيرك.

فعاليةُ المعايير وقدرةُ الإنسان علىٰ الوَصلِ معها وتَمثُّلِها ترتكز بصورةٍ كبيرةٍ علىٰ وجود المثال الحيِّ الذي يَتَمَثَّلُها، ويُعَدُّ بالنسبة لك قُدوةُ وقرآنًا يمشي علىٰ قدمين.

وهذا هو أحدُ أركانِ الوظيفةِ العظمىٰ للأنبياء -أعني وظيفة البلاغ- وهو هنا: بلاغٌ بالفعل، حيث تكون حياتُهم نفسها وَحْيًا ورسالة.

ولكلِّ نبيٍّ حواريُّون؛ ليكونوا هم الجماعةَ المعياريةَ التي يَرجعُ الناسُ لها بعد الأنبياء، حتىٰ في خطَئِهم ونقصهم يكونون هنا مثالًا علىٰ معيارٍ مهمٍّ، وهو أن العبرةَ ليست بمجرد النَّقصِ والخطأ، وأن العصمةَ ليست من شروطِ ولايةِ الله.

ولأجل ذلك كان العلماءُ ورثةَ الأنبياءِ؛ ليُكملوا سلسلةَ التَّمثُّل الحيِّ للمعايير هذه، ولأجل ذلك كان العالِمُ الفاسدُ والفقيهُ المنافقُ من أضرِّ الناس علىٰ الأمم، ولأجل ذلك يَستعظمُ الناسُ نَقصَ العالِمِ ومخالفةَ قولِه لفعلِه، ولأجل ذلك ليست الوقيعةُ في العالِم الصادق كالوقيعةِ في غيره من المؤمنين.

من هنا نعلم أن محمدًا ﷺ وأصحابَه ليسوا -فقط- حَمَلَةَ دينٍ تَبِعوا نبيَّهم الختم، فنحن نُعظِّمهم تعظيمَ أتباعِ الدِّيانات لرموزِهم، وإنما هم مع ذلك كله = أمثلةٌ حية علىٰ نمطِ عيشِ الحياةِ، ووجه صوغ الإنسانيةِ في اتصالها بهذا العالم.

ومن هنا جاء هذا السَّيلُ العظيم من تفاصيلِ الحياةِ اليوميةِ لنبيِّ الله ﷺ، ولم يقتصر نقلُ الرواة -جيلًا بعدَ جيل- علىٰ الجانب اللَّاهوتي من حياته، بل نَقلوا من جوانب حياته ما هو بيِّنَةٌ صادقة علىٰ أن رسالةَ الرسولِ ليست نَقلَ وَحيٍ بقدر ما هي قانونُ حياة.

ولأن الله عصمه من الخطأِ في البلاغ، وعصمه من أن يُقرَّه علىٰ اجتهادٍ أخطأ فيه، وعصمه من كبائر الذنوب وصغائر الخِّسة، وعصمه من أن يَبقىٰ علىٰ ذنبٍ -غيرها- لا يتوب منه = فقد كان هو رأسُ قائمةِ المعايير، وهو الأُسوةُ الحسنة، وهو الهَديُ الواجبُ الاتِّباع، فليس ثَمَّ هديٌ عامٌّ يُخاطَب به الناسُ جميعًا، يَصلُح لعامَّتهم وخاصَّتِهم يَنتزعون منه ما يناسب أحوالهم = إلا هَديُ محمدٍ بن عبد الله ﷺ.

وإنما تَفسَدُ أحوالُ الناسِ من حيث قطعوا صِلَتهم بهذا الهَدي معرفةً وعملًا، نظرًا وتفعيلًا، فإن هَديَه في توحيدِه لربِّه هو أحسنُ الهَدي، وإن هديَه في عبادتِه لربِّه هو أحسنُ الهدي، وإن هَديَه في إقامةِ دينِه ونشرِ دعوته هو أحسنُ

الهَدي، وإن هَديَه في معاملةِ أهلِه هو أحسنُ الهدي، وإن هَديَه في معاملةِ الخلقِ؛ حبيبِه وعدُوِّه هو أحسنُ الهدي، وإن هديَه في أكلِه وشُربه، وجَدِّه ومَزْحِه، وهَمِّه وعزمِه، وبكائِه وضحكِه، وقيامِه ونومِه، وعافيتِه وبلائِه، ورضاه وسخطِه، ومعافاتِه وعقوبتِه = هو أحسنُ الهدي، اللَّهُمَّ صلِّ وَسَلِّم وَبَارِك عَلَىٰ عَبدِكَ وَنَبِيِّكَ وَحَبِيبِكَ محمد.

(٢)

ولأن النفوسَ لا تتشاكل، والنوازعَ تختلف، وتركيبَ الطَّبع من نفسٍ إلىٰ نفسٍ قَلَّما يأتَلِف، ولأن المواهبَ أرزاقٌ مقسومةٌ، والعزائمَ تفسخها العوارضُ، وليس صَفوٌ إلا ومعه كَدَرٌ، وكمالَ النبوةِ لا يلحَقُه أحد = لم نجد أصحابَ محمدٍ ﷺ نسخًا تامَّةً منه، ولا هو ﷺ أرادَ أن يجعلَهم نُسخًا منه، وإن من أهم ما تُقاس به إمامةُ الرجل = قدرتَه علىٰ بثِّ روح الإمامةِ والتَّفرُّدِ هذه في نفوس أصحابِه.

وإن شعبةً كبيرةً من إمامة نبينا محمد ﷺ تكمن في أصحابه؛ في قدرته علىٰ صوغِ هذه النفوس الفريدة التي ما شَهِدت البشريةُ مثلَها.

أولئك لم يصوغوا قوالبَ مصبوبةً يُشبه بعضُها بعضًا، صمَّاءَ تُطيعُ لا تعقل، بل كان الواحد من أصحابهم نسيجًا وحدَه، يطلب من الأمور معاليها، ولا يقعد -بإرادته- عن شيءٍ يستطيع أحسنَ منه.

وإن الرجلَ يكونُ فريدًا بقدر ما يُشعرُك بإمكان أن تصبح كذلك، ويعينك عليه.

وليست الفرادةُ الإنسانية أن يكونَ لدىٰ الرجل ما ليس لدىٰ غيره من الخلف والطبع والمعرفة والعمل، **وإنما الفرادةُ الإنسانية أن يكونَ تركيبُ ذلك فيه،**

وأسلوبُ عيشه علىٰ وفقه = هو تركيبه هو وأسلوبه هو وطابعه هو يقاسم أهل الحق مشتركاته، وينفرد هو بما هو نهجُ نظره وميزان عقله، وشِرعة عيشه.

إن حقيقةَ النظر إلىٰ أحوال محمدٍ ﷺ وأصحابه أنه نظرٌ إلىٰ نماذج في الفرادة الإنسانية، كيف تكون، وكيف تقوم، وكيف تُعاش بها الحياةُ، وتُطلب منها الأُسوة.

أبو بكر: فرادةُ اليقين، أعظمُ المؤمنين إيمانًا، وأعرقُهم صحبةً، وأشهدُهم علىٰ غيبٍ صدَّق به ولم يره، لينُ القلب، وحزمُ الإمارةِ حين تلينُ قلوبٌ أَلِفت الشدة.

عمر: الفاروق، المُحدِّث، المُلهم، مثالُ العدالة الذي عَقِمَته الدنيا بعدها، وصلابةُ الحق التي عز نظيرها.

عثمان: ذو النُّورَين، من أضاء بيتَه بابنتي سيِّد الخلق، رجلٌ تستحي منه الملائكةُ، ويفرُّ البخلُ إذا سمِع اسمَه، وأيُّ فرادةٍ إنسانية كأن يجتمعَ للرجلِ نوران؛ نورُ الحياء ونورُ الصدقة.

عليّ: دُرةُ أهلِ البيت، وزوجُ سيدةٍ من سيدات نساءِ العالمين، وفردٌ لا يُشاكله غيره في الاستعلاءِ بالمبدأ فوق موازناتِ الحرب والسياسة، ولو كان غيره لهَادَن ووازن، لكنه اختار أن يجعلَ حَزم القاضي فوقَ مداورة السياسيّ.

حمزة: أسدُ الله ودرعُ نبيه، شيخٌ وجيهٌ، لكنه صار معلمًا لطلاب الحقيقة: أن الحق لا يُباع بالوجاهةِ، وأن العزَّ عند الله يَطيشُ بأوهامِ العزَّةِ عند الخلق.

خالد: سيفٌ من سيوفِ الله، وعبقريةٌ فذَّةٌ تُخرِس أوهامَ كل مَن ظنَّ أنه يمكنك أن تنصرَ الحقَّ بمعرفةٍ كسيرةٍ وموهبةٍ فقيرةٍ ودعاءِ دراويش لم يقدِّموا بين يدي دعائهم بذلًا من عند أنفسهم.

معاذ بن جبل: أعلمُ ذاك الجيلِ كلِّه بالحلال والحرام.

عبد الله بن عباس: أُنموذجُ الفرادةِ لشابٍّ حَدَثٍ، تعلَّمَ التأويلَ حتىٰ تصدَّرَ وسطَ أشياخِ الرجال.

أبو عبيدةَ بن الجراح: الشيخُ الأمينُ، وصاحبُ الرأيِ، ومستودعُ المشورة.

أبو هريرة: أن تأتيَ متأخرًا، فتبذل من مُهجةِ نفسك ما ترىٰ به أن السقايةَ خيرٌ، طالما أنت تَسقي القلوبَ بنورِ نبيها، ووالله إن ساقيَ القومِ سيدُّهم.

وكما أن هناك شيئًا ما مختلفًا في ذلك الجيل العربي من الرجال الذي اختاره اللهُ لصحبة نبيه وحمل الرسالة = فإن نفسَ هذا الشيء هو هو في جيل النساءِ العظيم الذي صَحِبَ رسولَ الله، وأنجبَ الجيلَ الثاني من الصحابةِ وأوائل التابعين.

شيءٌ ما كانت عليه تلك الدُّررُ الأولىٰ = أضاعه فقهٌ مُحدَثٌ فاقدٌ للاتزان والتكامل، وعاداتٌ وتقاليدٌ، وتصوراتٌ شخصية تقتل المواهبَ وتُميتها، واستهتارٌ بديلٌ يصنع مسخًا مشوَّهًا من قشورِ الثقافةِ الغربية، أو النَّسويَّةِ المُسترجِلة التي تريدُ أن تحييَ المرأةَ بإماتةِ أجمل ما فيها، كمسخِ فرانكشتاين، حياةً يَطيب بجوارها الموتُ.

ومِثلُهم من يَحسَب أن جمالَ المرأة في بلادَتها وسذاجَتها، وأن -تمامًا- عقلَها يُنقص من خيرها وفضلِها، وأن تفقُّهَ المرأةِ يُزري بها، ويُنقص من موضعِ الأنوثةِ فيها ليزيدَ موضعُ الذكورة، وذلك أيضًا فاسدٌ، وإنما أتي أصحابُه من تعميمهم لنموذجِ النسويةِ المسترجِلة، وظنُّهم أنّ تَعقُّلَ المرأةِ وتفقُّهَها لا يكونُ إلا علىٰ هذا النمط، ولذلك فلو زاد علمُهم بنساءِ العرب ونساء الجيل الذي نزل فيه الوحي، وتفقهوا في العربية وبيانها، وأيامِ العرب وموضعِ المرأة منها = لرأوا في كل ذلك النموذج الهادي لِمن قاربوا الكمالَ من النساء.

في ذلك النسيجِ النسائي العربي القديم سَمتٌ متفردٌ متزنٌ متكاملٌ، إن اهتدىٰ الناسُ إليه = جمعوا الخيرَ من أطرافه.

خديجة: الزوجةُ والسكنُ، أسطورةُ نساءِ الدنيا -لو كانوا يعون-، من قامت بأمرِ زوجها وأبنائها خيرَ قيامٍ، حملًا، وولادةً، وإرضاعًا، ورعايةً، ودعمًا، سيدةٌ عظيمةٌ لرجلٍ عظيم، قد كانت والله دفءَ فراشِ زوجها، وروحَ حياته.

عائشة: طاقةُ نورِ الوحي المنبعثةِ من بيتِ النبوة، العفيفةُ، الشريفةُ، الفقيهةُ، الراويةُ، الأديبةُ، فخرُ بيت النبوة، وحبيبةُ قلبِ النبيّ ﷺ.

زينب: وإذا أراد اللهُ أن يجعلَ لنساءِ الدنيا مثالًا، يغادرن به طباعَ الغيبةِ والنميمةِ والوقيعةِ في الأعراض = كانت لنا زينبُ، من حَمَت سمعَها وبصرَها عن الوقيعةِ في عِرض مؤمنةٍ تنافسها، حتىٰ قالت عنها أختُها: إنها المعصومةُ بالورع.

أسماء: طودٌ إيمانيٌّ شامخ، نطاقُ الزادِ لنبيها وأبيها في الهجرة، وشريكةُ زوجها في مهنةِ عمله، وحافظةُ غيرَته، وقلبٌ ثابت ثبوتَ الجبال، لا يهزه نباحُ جبارٍ فاجر فَجَعَهَا بولدِها؛ فإن عمرانَ الإيمانِ لا يزلزله غرورُ من يَحسبون أن القضاءَ في الدنيا فقط.

سمية: أَيَا هذا البلاء القديم، بالله حدثني من أين وَجَدَت تلك المرأةُ -حديثةَ الإسلام- صبرًا عليك؟!

يا أيها الذين آمنوا:

إن سيرةَ محمدٍ وأصحابه قبل أن تكونَ أي شيء = هي مستودعٌ للنماذجِ الإنسانية التي ينبغي أن يقصدَها -دومًا وأبدًا- من يريدُ أن يجعلَ لحياته معنًى، ولإنسانيته زادًا، ولقِيمه أمثلةً حية تُريه أن للطريق روَّادًا، وأنه ليس فيه بأوحد.

وإذا شقَّت سفينتُك عبابَ الحياة في ثباتٍ، وتفاديت بها صخورَ العيشِ كسَرْتها ولم تكسرك، وعبرت بها أمواجَ المشقةَ لم تجد منفذًا تُغرقك منه، ورسيت بها آمنةً في مُستقرِّ الرحمة، وقابلتَ محمدًا وصحبه، فقل لهم: ثمة ضوءٌ منكم أنار طريقي لولاه ما كنت هنا.

نـوسـتـالـجـيـا

«إننا نجد الحاضر غير كافٍ؛ لأن الحياة كلها غير كافية».

Woody Allen

(١)

(جيل) كاتب سيناريو هوليوودي يبدو أنه ناجح إلىٰ حدٍّ كبير، فلا يمكننا القول إنه يعاني من عقدة فشل أو بحث عن مخرج. لكننا في الوقت نفسه ومن خلال تتبعنا لرحلته الباريسية نبصر بلا مجهودٍ كبير توتر علاقته بخطيبته وأسرتها، وعلىٰ الرَّغم من أنهما علىٰ وشك الزواج، وأن الخطيبة وأمها يقومان بالفعل باستغلال زيارة الجميع لباريس من أجل اقتناء حاجات بيت الزوجية = فظلال الروتين والرتابة تحيط بكل شيء.

لا يكف جيل عن إخبار جميع المحيطين به كم هو مفتونٌ بباريس، كم يود أن يواصل السير في طرقاتها علىٰ غير هدًى؛ فقط ليستنشق عبير أيامها الخوالي حين كانت حاضرة الثقافة والفن والأدب.

بطريقةٍ لم يُبذَل أي مجهودٍ لشرحها: انفتحت فجوة زمانية أثناء سيرِ جيل وحيدًا في أحد شوارع باريس؛ ليجد جيل نفسه مباشرةً في وسط حُلمه الأثير، إنه في باريس عشرينيات القرن العشرين، يُجالس الكاتب الأمريكي العظيم **«إرنست هيمينغواي» شابًّا، والرسام «بيكاسو»، والأمريكي الآخر «سكوت فيتزجيرالد وزوجته زيلدا، وهدية أسبانيا الحديثة للفنان «سلفادور دالي»**، ولا مانع من لقاء

عابر بين **جيل** والناقد العظيم إليوت، ولقاء آخر بين **جيل** ولويس بونويل الذي يوحي له **جيل** بفكرة فيلمه الكلاسيكي «السحر الخفي للبرجوازية».

يعتاد جيل عند دقات منتصف الليل أن يركب السيارة التي تمر به في بقعة تلك الفجوة الزمنية نفسها؛ ليعاود لقاء هذه المجموعة الفذة الغريبة، فإذا تنفس الصبح عاد لحياته الرتيبة مع خطيبته الأمريكية البراقة الباردة.

يبدو جيل منتشيًا بهذه الفرصة التي لم يحسب يومًا أنها قد تكون، يعرض روايته علىٰ «**جيرترود شتاين**» في صالونها الأدبي، وفي هذا الصالون نفسه يلتقي بالفتاة الجميلة أدريانا التي يتنافس علىٰ حبها كثيرٌ ممن مرت معنا أسماؤهم، في حين تسيطر عليها سآمة لا تخطئها عين.

تنفتح فجوة زمنية أخرىٰ لجيل وأدريانا ليجدا نفسيهما في باريس نهاية القرن التاسع عشر، حيث تنطلق فرحة أدريانا لتغمر كل شيء؛ فهي ترىٰ أن هذا الماضي كان أجمل بكثير، وأن حاضرها ممل جدًا، ويحاول جيل إقناعها بأن هذا غير صحيح، وأن لهذا الماضي عيوبه الكثيرة، وأن حاضرها الذي هو بالمناسبة ماضي جيل كان أجمل بكثير، لكنها لا تكف عن امتداح الحِقبة التي وجدوا أنفسهم فيها، مصرِّحة بأنها لن تعود قط لباريس القرن العشرين المملة التافهة، يقول لها هو: أنه فر من حاضره الممل ليأتي إلىٰ عصرها الذهبي فكيف تريد أن تفر منه أو تصفه بأنه ممل؟!

ويستمر جيل في مجادلتها فيقول لها: إن ناس القرن التاسع عشر هؤلاء الذين تفرح بهم هم أيضًا سَئِموا أيامهم، ويظنون أن العصر الذهبي هو أيام النهضة، حتىٰ ينطق بعبارته التي أظن أن وودي ألن كتب هذا الفيلم كله لأجلها: «**إذا بقيتِ هنا ستظنين بعد فترة أن حِقبةً سابقة كانت أجمل، وكانت هي العصر الذهبي، إننا نجد الحاضرَ غير كافٍ؛ لأن الحياة كلها غير كافية**».

(٢)

عن جبير بن نفير قال: جلسنا إلىٰ المقداد بن الأسود يومًا، فمر به رجل، فقال: طوبىٰ لهاتين العينين اللَّتين رأتا رسول الله ﷺ، والله لوددنا أنَّا رأينا ما رأيت، وشهدنا ما شهدت.

فاستغضب، فجعلت أعجب؛ ما قال إلا خيرًا، ثم أقبل إليه، فقال: ما يحمل الرجل علىٰ أن يتمنىٰ مُحضرًا غيَّبه اللهُ عنه، لا يدري لو شَهِده كيف كان يكون فيه؟ والله، لقد حضر رسول الله ﷺ أقوامٌ كبَّهم اللهُ علىٰ مناخرهم في جهنم لم يجيبوه، ولم يصدقوه، أولا تحمدون الله إذ أخرجكم لا تعرفون إلا ربكم، مُصدقين لما جاء به نبيكم، قد كُفيتم البلاء بغيركم، والله لقد بُعث النبي ﷺ علىٰ أشد حالٍ بُعث عليها نبيٌّ قط، في فترة وجاهلية، ما يرون أن دينا أفضل من عبادة الأوثان، فجاء بفرقان فرَّق به بين الحق والباطل، وفرق بين الوالد وولده حتىٰ إن كان الرجل ليرىٰ والده وولده أو أخاه كافرا، وقد فتح الله قفل قلبه للإيمان، يعلم أنه إن هلك دخل النار، فلا تقر عينه وهو يعلم أن حبيبه في النار»، وأنها للتي قال الله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ﴾ [الفُرْقَان: ٧٤].

للحنين إلىٰ الماضي سَطوةٌ كاسحة علىٰ كثيرٍ من بني آدم، وإذا كانت هذه السطوة قد غلبت علىٰ نفس هذا الرجل وهو بمحضر من صحابةِ رسول الله، وفي زمن بلغت فيه قوة دينه وأمته مداها، فكيف بِنا بهذه السطوةِ إذا حلَّت في قلوب قومٍ مهزومين لا يجدون في واقعهم أية بارقة أمل، ولا يعرفون حلاوة النصر إلا ترجيعًا للصدىٰ واجترارًا للذكريات؟!

إن كثيرًا من معالم ثقافة الإسلاميين في زماننا يمكن فهمها علىٰ ضوء سيطرة النوستالجيا علىٰ نفوسهم، الكتابة التاريخية الشعبية التي تفتقد لقدرٍ من

الأمانة وقدر أكبر من الدقة، بكائيات الأندلس السنوية، سرديات تمجيد العثمانيين الساذجة، عودة أسماء الصحابة للواجهة، التعريف بالكنية، الزي العربي القديم، لغة عربية لا تخلو من تقعر يَعلم دارسو تاريخ العربية أنه لم يكن طريقةَ العرب القدماء في التحدث، التعلق بالرواية التاريخية من أنواع السرد، حتىٰ التيارات المسلحة تصوغ نفورها المتطرف من الأوضاع الإقليمية الحديثة في صورة تعريف للأقاليم بلفظ الولاية وتعطيها أسماءها التاريخية؛ لتصير أفغانستان ولاية خراسان.

عندما كتب كونديرا روايته: (الجهل) وكانت عن متلازمة الحنين هذه، وأراد بها الحديث عن حنين المهاجرين التشيك للعودة إلىٰ بلادهم بعد انهيار القبضة السوفيتية = لَم يفهم الكثيرون لِمَ سمىٰ روايته بهذا الاسم: الجهل.

فليس لهذا اللفظ صدًى داخل أحداث الرواية فيما يظهر للوهلة الأولىٰ، ولأنهم يعلمون أن كونديرا يُلقي بحملٍ كبير علىٰ أسماء رواياته فقد أثار هذا عجبهم.

ومنذ القراءة الأولىٰ أدركت -فيما أظن- ما يرمي إليه كونديرا: إن النوستالجيا لا تكتسب معظم سطوتها الكاسحة إلا من الجهل بالماضي، إن العمود الذي تنتصب عليه النوستالجيا هو الاختزال الساذج للماضي، ورؤيته علىٰ غير ما هو عليه، ونسيان تضاريسه الوعرة وحوافِّه المدببة ووهاده عَسِرة العبور.

ربما لأجل هذا أراد جيل أن يلفتَ نظر أدريانا بفكاهة وودي ألان المعروفة، إلىٰ أن باريس القرن التاسع عشر لا يوجد بها مضادات حيوية.

وتصوُّر الماضي بتعقيده وتشابكه هو الذي أراد المقداد بن الأسود أن يلفت نظر ذلك الرجل إليه: **ما أدراك أن ماضيك سيكون ماضيًا من صحبٍ وناصر وليس ماضيًا من كفر وقاتل؟**

وللسبب نفسه قلت يومًا لأحد مهووسي العثمانيين: إن ليلةً واحدة في مخفر الدرك العثماني هي وحدها ستشفي هذا الهوس.

ربما من هذا الجهل وُلدت الرغبة العارمة في إصلاح الحاضر عن طريق تغيير الماضي، إنه الوهم السائد نفسه أن الماضي يملك مفاتيح كل شيء.

في تحفة ستيفن كينج (١١,٢٢,٦٣) يسيطر علىٰ عجوزٍ أمريكي رغبةٌ عارمة في أن إصلاح كل شيء يبدأ في العودة إلىٰ أيام كينيدي وإنقاذه من الاغتيال.

ينجح في غرس الرغبة في نفس شاب يستطيع تجاوز فجوة زمنية نحو الماضي، وينقذ كينيدي بالفعل من الاغتيال ثم يعود لحاضره مرة أخرىٰ فيجد عالمًا مدمرًا، ولا يجد في كتب التاريخ أي شيء لافت صنعه كينيدي بعد نجاته من الاغتيال.

إن كثيرًا من تصوراتنا عن الماضي يملؤها الجهلُ والعجزُ عن إدراك تشابك الصورة وتعقيدها، وإن كثيرًا مما نتفق أنا وأنت علىٰ أنه كان عصرًا زاهيًا = كان فيه من أمثلة الوهن ووقائع البلاء وعظم المصائب ما لا يحتمله قلبك لو عدت لهذا الزمن فرحًا بما تظن غافلًا عما تجهل.

حتىٰ بعض ما تظنه عدوانًا علىٰ بَيضةِ الدين وحرمات المسلمين هو في الواقع ليس من خصائص حِقبة الضعف التي نحن فيها، بل كثير منه كان يقع -وأفظع منه- في الأزمنة التي تظن أن قوتها تعني شمول أمانها.

(٣)

لستُ هنا أجحد القيمة التي يحملها الماضي، ولستُ أختار أن أُعرِّيَ أحدًا من تاريخه، وما يحمله له من زادٍ سواء علىٰ مستوىٰ المرجعية، أو مستوىٰ العبرة والعظة، أو حتىٰ مستوىٰ الذخيرة المعنوية التي تنجِّي من احتقار الذات وذوبان الهوية.

هناك استعارة جميلة استعملها وائل حلاق من قبل، وهي أنه لا يمكنك السير بسيارتك للأمام دون الاهتداء بالمرايا التي تظهر لك ما وراءك.

لكن السؤال المهم هنا: هل يمكن لأحد أن يسير للأمام إن كان نظره لا يبرح المرايا الخلفية؟

إن الماضي بقطع النظر عن خطئك ووهمك في تصور طبيعته؛ لا ينبغي أن يتعدىٰ حدود العبرة والانتفاع، ثوابتُه مرجعية إن فقدتَها فَقَدتَ ميزان معاييرك، وأحداثه مستودع عظتك وعبرتك، انتصاراته زادُ روحي ونفسي، وانكساراته درسٌ لك ولقومك.

نعم. لا ينبغي أن يخرج الماضي عن كونه أداة من أدوات الفهم والاعتبار، أما أن يتحول الماضي إلىٰ زمانٍ للعيش، وأن يتحول الحنينُ إليه إلىٰ شهوةٍ مُلهِية وشجنٍ مُقعد = فذلك فساد كله.

إن أي مُلازم تدريب في أي جيشٍ في العالم لن يبدأ تدريبه معك إلا بعبارة واحدة: عيناك للأمام.

لا جريمةَ أعظمُ هاهنا من أن يُضيع الإنسانُ الحاضرَ الذي بين يديه، الحاضرُ الذي هو زمن الامتحان، الحاضر الذي هو موضع السؤال، الحاضر الذي هو القيمة الحقيقية القابلة للاستثمار.

لا جريمة أعظم من إهدار زمنك وأيامك من أجل نشوة مجدٍ غابر يُسكرك؛ فإن إثم ذلك أكبر من نفعه.

هناك طبيعةٌ أخاذة لطبيعةِ ابتلاء الله لنا بخلقنا وتكليفنا: وهي أن الله يبلوكم كيف تعملون، هناك إجلالٌ عظيم للعمل الآني، هناك تعظيم كبير للنفع المباشر، هناك تقديس بالغ لأن يعيش الإنسان يومه كأنما هو آخر أيامه في الدنيا، فهو يحرص فيه علىٰ ما ينفعه ويُثقل ميزانه.

إياك أن تهدر أيامك في استحلاب نشوة ماضٍ لم تصنعه يداك ولن يُثقل ميزانك، إياك أن تفعل ذلك فتأتي يوم القيامة لا تملك إلا صرخات مشجعٍ بائس راح الفائزون بغنيمة فوزهم وعاد هو صفرُ اليدين قد فَرغت أيامه من صالحةٍ تنفعه.

ولد في السادس والعشرين من أكتوبر

قال المسيح للحواريين: (إنكم لن تلجوا ملكوت السماوات حتىٰ تُولدوا مرتين).

(١)

السادسُ والعشرون من أكتوبر هو التاريخ الذي أكتب فيه هذه الكلمات، وأكتبها عن يوم السادسِ والعشرين من أكتوبر، ولكن من خمسة عشَر عامًا بالضبط.

يطيب لي في بعض الأحيان أن أعتبر هذا التاريخ هو تاريخ ميلادي حقًا؛ فإن الإنسان كما يُروىٰ عن السيد المسيح: يُولد مرتين.

قصد المسيح عليه السلام ولادة الهدايةِ والإيمان، وقصدتُ هنا ولادة الإنسان الذي يتحمل مسؤولية حياته، ويعيشها بالشكل الذي يجعله يستحق أن يوجد فيها، تاركًا خلفه -إذا مضىٰ- من يكتبون عنه: **هنا يرقد رجل عاش كما ينبغي.**

في واحدة من أروع كلاسيكيات السينما الأمريكية وأكثرها تأثيرًا في الناس لليوم: (its a wonderful life)، نرىٰ جورج بيلي (جيمس ستيوارت) وقد اتخذ قراره بالانتحار؛ عقب أزمة مادية طاحنة خسر فيها كل شيء وصار مهددًا بالإفلاس والسجن.

ويستقر خيارُ المَلَك المكلَّف بمحاولة إثنائه عن قراره علىٰ الخطة التالية: لقد أراه الملَك الحياةَ كيف كانت ستكون، لو نزعنا منها جميعَ خيارات وقرارات

جورج بيلي؛ ليكتشف جورج بيلي أن عشرات القرارات التي أخذها في حياته، ثقيلة كانت علىٰ نفسه أو خفيفة، اكترث بها وقتها أم لم يكترث = أنها كلها لها نطاقٌ أوسع منه هو، وأنه حين كان يأخذ قراراته وخياراته يظن أنه يصنع حياته = كان في حقيقة الأمر يصنع حياة الآخرين معه، ولأنه رجل طيب، ولأن أكثر خياراته راعىٰ فيها أن تكون خَيِّرة؛ فإن نزع هذه القرارات والخيارات من حياة الناس، سيكون له أفدح الآثار علىٰ حياة أحبابه وأقاربه، بل وحياة أهل بلدته كلهم؛ ليراهم في واقعٍ بائسٍ مُزرٍ، لم يكن ليكون بهذا السوء لولا أن قراراته نُزعت من عالمهم؛ ليتأكد جورج بيلي أن حياته كانت مهمة، وأن استمراره فيها مهم؛ لأنه مهما سأل نفسه ذاك السؤال البائس: «وماذا سيخسر العالم بدوني؟» فإنه سيظل سؤالًا أنتجه اليأس؛ ولا يَخرج هذا السؤال من الإنسان إلا من شخصٍ لم يتدبر جيدًا في أثره فيمن حوله، أو من شخصٍ لم يبدأ حياته المؤثرة بعد، وحينها فليس من العدل أن يحرم نفسَه والعالمَ من رجلٍ ينوي أن يكون نافعًا للناس؛ فإن في العالم من الشر ما نحنُ أحوج معه ولو لنسمة يبثها فيه إنسان يريد أن يحيا حياةً طيبة.

في اللقطة قبل الأخيرة من فيلم سبيلبرج: (saving private ryan)، وبعد رحلة علىٰ طول الجبهة قام بها الكابتن جون ميلر؛ ليعود بالجندي رايان لأمه التي صار هو وحيدها بعد موت ثلاثة أشقاءٍ علىٰ جبهة القتال، وبعد أن انتهت الرحلة بإنقاذ رايان ومقتل جميع أفراد كتيبة ميلر وميلر نفسه، = يقول المحتضر جون ميلر لرايان جملة لم تخدمها الترجمة العربية جيدًا: (earn this).

أراد الكابتن جون ميلر أن يقول للجندي رايان: يجب أن تعيشَ حياتَك بالصورةِ التي تجعلها حياةً تستحق تلك الدماء التي بُذلت لإنقاذها.

ويأتي رايان في المشهد الأخير قد صار رجلًا طاعنًا في السن، تقف خلفَه زوجتُه ومعها أبناؤه وأحفادُه، ويقف أمام قبر جون ميلر، ويلتفت ليقول لزوجته: (قولي لي إني عشتُ حياةً صالحة، قولي لي: إنك رجل صالح).

لقد أراد رايان وقد أحس بنهاية عمره أن يقف أمام قبر الكابتن جون ميلر حاملًا شهادةً من أقرب الناس له، وممن يتأثرون حقًا بجودة حياته أو رداءتها، شهادةً تؤكد للكابتن جون ميلر: **أن الجندي رايان قد استحق رحلة الإنقاذ تلك**.

(٢)

في الواقع: يجب علينا جميعًا أن نعيش حياتَنا بالصورة التي تجعلها تستحق كرامةَ خلق الله لنا، وكرامة تحملنا لأمانة العيش علىٰ هذه الأرض عبادًا لله.

وقد غُرس في أذهاننا عبر مؤثراتٍ شتّىٰ، أن تلك الحياة التي تُظهر استحقاقنا لكرامة الخلق والأمانة = يجب أن تكون حياةً مَلحميّة، تُكتب سيرتُها علىٰ جدران التاريخ بحروفٍ من نور، أو بسطورٍ خطها ماء الذهب، بحسب ما تسعف به بلاغة الألفاظ ذاك الذي يحدثك عما ينبغي أن تكون عليه حياتك.

والحقيقة: أن هذا الكلام من أكثر ما يُقال فيُضِر ويُفسِد من حيث يحسَب أصحابه أنه يُصلِح وينفع، وبسبب هذا الكلام أهدر أناسٌ حياتَهم، إما في طلب بطولةٍ يظنون أن الحياةَ لا تُستحَق بدونها، وإما في القعود عن كل خيرٍ ليس هو البطولة التي لا تُستحق الحياةُ إلا بها.

ومما يدُلُّك علىٰ قِدَم بخسِ مُنجزِ العيش، إلا ما عظُمَ ظاهره = ما في الحديث أن بعض أصحاب النبي ﷺ مرَّ بهم رجل فتعجبوا من خَلقه فقالوا: لو كان هذا في سبيل الله، فقال النبي ﷺ: «**إن كان خرج يسعىٰ علىٰ أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان يسعىٰ علىٰ ولدٍ صِغار فهو في سبيل الله، وإن كان يسعىٰ علىٰ نفسه ليُغنيَها ويكافئَ الناس فهو في سبيل الله**».

ويُرسخُ النبي ﷺ هذا المفهوم في سياقٍ آخر فيقول: «**أفضلُ دينارٍ ينفقه الرجل؛ دينارٌ ينفقه علىٰ عياله، ودينارٌ ينفقه الرجل علىٰ دابته في سبيل الله، ودينارٌ ينفقه علىٰ أصحابه في سبيل الله**». قال أبو قلابةَ: (**وبدأ بالعيال**، ثم قال

أبو قلابة: وأيُّ رجلٍ أعظمُ أجرًا من رجلٍ ينفق علىٰ عيالٍ صغارٍ يُعفُّهم أو ينفعُهُمُ اللهُ به ويُغنيهم؟).

في فيلم الحياة السرية لوالتر ميتي، نرىٰ عاملًا وظيفته تحميض وإظهار الصور التي تصله من مراسلي تلك المجلة المعنيّة بنوادر ما يلتقطه المصورون المحترفون في العالم، يمكنك أن تقول: إنها وظيفة هامشية كصاحبها المُهمش؛ فهو نفسُه لا يرىٰ نفسَه إلا مُهمَّشًا، ويعيشُ في سلسلةٍ لا تنتهي من أحلام اليقظة التي يرىٰ فيها نفسه يقوم بأعمالٍ بُطولية، تُمهِّد له بعد ذلك حين يريد التقرب إلىٰ فتاةٍ، أو حين يريد أن يرفع من رأسماله المجتمعي، لكنه -يا للأسف- يعود لوضع الإفاقة؛ ليجد نفسه مهمشًا، في حجرته المهمشة، ووظيفته المهمشة، التي يوشك أن يفقدها جرّاء انتقال مجلته للنشر الإلكتروني، ولن يبقىٰ له إلا مهمةٌ أخيرة في وظيفته، وهي أن يضعَ صورةَ غلاف العدد الختاميّ، التي أرسلها له أهم المصورين المتعاونين مع المجلة. لكن يبدو أنه فقد الصورة، لذلك ينطلق في رحلةِ تَتبُّعٍ لهذا المصور ليحصل منه علىٰ نسخةٍ أخرىٰ للصورة قبل أن يكون هو سبب كارثة العدد الختامي.

يقوده هذا التتبع إلىٰ سلسلةٍ من المغامرات العجيبة التي لا يفوقها غرابة إلا أحلام يقظته، يختم رحلته، ولم يستطع الحصولَ علىٰ تلك الصورة فيها، إلا أنه مر فيها بتجارب صنعت له شيئًا من مغامرات الحيوات المثيرة التي كان يحلم بعظمتها.

في جيبٍ داخليّ لمِحفظةٍ أهدتها له أمه فرماها بإهمال، يجدُ الصورة، ليرسلها للتحميض دون أن ينظر فيها، ويجلس ليحاولَ مراجعة مفاهيمه مرة أخرىٰ عبر ما خرج به من مغامرته المدهشة، التي لم يظل معه منها شغف المغامرة الذي كان يحلم به، وإنما الذي ملأ عليه عقله وقلبه كيف أن قابل مئات البشر لهم مئات الحيوات المهمة والمؤثرة في نظرهم لأنفسهم، رغم أنه لا يجدهم إلا أكثر تهميشًا منه.

يخرج العدد الختاميُّ بعد ذلك؛ ليجد والتر ميتي أنَّ صورتَه هو نفسه وهو يقوم بتحميضِ إحدىٰ الصور، هي صورة الغلاف التي اختارها هذا المصور؛ لتكون هي غلاف العدد الختامي، مصحوبةً بجملة: «هذا العددُ مَهدى إلىٰ الذينَ قاموا بِصُنعه».

كان والتر ميتي مهمشًا، لكن بالنسبة إلىٰ من؟

هذا هو السؤال المهم، إذا استطعت أن تنظرَ لعملك ودَورك من زاويةٍ أخرىٰ غير زاويةِ المقارنات الفيزيائية هذه = ستستطيع ببساطةٍ أن تعلم أنه لا أحد هامشي إلا أهل البطالة الذين لا يعملون.

ولعله من هذه الجهة نفسها يكون قول النبي ﷺ: «**سبقَ درهمٌ مائةَ ألف درهم. قالوا: وكيف ذلك يا رسول الله؟ قال: كان لرجل درهمان، فأخذ أجودهما فتصدق به، وانطلق رجل إلىٰ عرض ماله، فأخذ منه مائة ألف فتصدق بها**».

إن معظم ظنون الناس عن بساطة تأثيرهم وأنه لا يُفتقد = تكون خطأ. ومع ذلك فحتىٰ لو كان التأثير بسيطًا، أنت إنما تصف صورته، والحق أن الأعمال ليست بصورتها الشكلية وإنما بما يَجدُه اللهُ من حرص صاحبها علىٰ رضاه ونفع الناس.

(٣)

في السادس والعشرينَ من أكتوبر عام ٢٠٠٢ م، أُتيحت لي الفرصة الأولىٰ والحقيقية في حياتي؛ لأن أكون بموضعٍ يمكنني فيه أن أكونَ مؤثرًا حقًّا في حياتي وحياة من حولي، ففي هذا التاريخ وضعتُ قدمي علىٰ أول طريقِ صناعةِ الحياةِ بشكلٍ يجعلني راضيًا عن استمرارها بهذه الصورة، وأراها تكفيني -إن أحسنتُ فيها- لأقول في خاتمتها: قد عشتُ حياةً صالحة.

ففي هذا التاريخ تزوجت.

بالنسبة لشخصيتي، ولمسيرة حياتي، قبل هذا التاريخ وبعده، أرىٰ أن المسؤوليات التي حُمِّلتُها، والشكل الذي سارت به حياتي وأنا أحاول استقبال الحِمل علىٰ كَتِفي، والقيامَ به دون أن يسقط مني أو أن أسقط تحته = كان لها أعظمَ الأثرِ سواء في صقل شخصيتي، أو خيارات حياتي الشخصية والمِهنية، أو في رضايَ عن هذه الاختيارات؛ فكثيرٌ مما حُمِّلتُه علىٰ عاتقي فَنَفَعَنِي كنتُ سأفرَّ منه، لولا أني أحمل علىٰ عاتقي أمانةَ مسؤولياتِ حياتي منذ ذاك التاريخ، وكثيرٌ مما أعرضتُ عنه -وعرفتُ بعدها أنه كان سيضرني أخذه- كنت لآخذه لولا أني أحمل علىٰ عاتقي مسؤوليات حياتي.

وأنا هنا لا أنفي ثِقَل الحمل أو أستخفُّ به، بل لقد علمتني تلك المدة أيضًا أن ذاك الحِملَ أثقلُ بكثيرٍ مما يظنه الناس، ولسنا هنا نتكلم عن ثقل حيواتٍ تَحمِل أنت مسؤوليتها من حيث؛ المال أو الرعاية أو الالتزامات فحسب، بل الأمر أعمق من هذا وأشق؛ **فإن أثقلَ أعباءِ الدنيا حقًّا: هو إحساسُ الأمانِ الذي تستمده أسرتُك منك.**

لكن من ذا الذي قال: إنك تكتسب استحقاق العيش من غير نصب؟!

ولستُ أقول هنا: إن مسؤولية العيش المشترك، والزوجة، والأبناء، هي الطريق الأوحد لاستحقاق العيش، أنا فقط أخبرك عن ثلاثة أمور:

الأول: أن الحياةَ لا يمكن أن نكتسبَ استحقاقَ عيشِها بغيرِ مسؤولية.

الثاني: أن تلك المسؤولية التي تَكتسبُ بها استحقاقك للعيش، ليس معيارُها ومعيارُ عظمتها هو أن تكون البطولة التاريخية للمنجزات الكبرىٰ، فأكثر الذين عاشوا حياتهم فأحسنوا عيشها لم يكونوا كذلك.

الثالث: أني أرىٰ أن أعظمَ مُنجزٍ شخصيٍّ لي بدأتُه، وأريد أن أواصلَ السيرَ فيه، هو أني أعول هذه الأسرة التي يصلني صوتُ أفرادِها وأنا أكتب هذا الكلام لا يشعرون به، ثم إني معك هنا: أحتفي بهذا اليوم، وأراه يستحقُ الاحتفال.

إذا وعيتَ هذا كله الذي أردتُه = فاختر لنفسك من طرقِ عيشِ الحياةِ كما ينبغي، اختر لها ما شئت، واستعن عليه بما يمكنك تحصيله وتجويده وتطويره، ولكن لا تعش هذه الحياة دون أن تَحمل فيها من همِّ الحياة ومسؤولياتها ما يحبه الله ويرضاه، وتكون به أهلًا لحمل الأمانة مستحقًا لما أعده الله للذين يرعون الأمانة حق رعايتها.

يقول بيجوفيتش: «بين الهم واللامبالاة، سأختار الهم». وكنتُ أحدث أحد أساتذتي عن راحةِ البال، والخُلُوِّ من الهموم، وكيف أنها تُطيل العمر، و . . . و . . . إلىٰ آخر قصائد المدح في عدم الهمّ هذه.

فقال لي: نعم. ولكن حياة البهيمة علىٰ ذلك تكون خيرَ حياة؛ فهي لا تكاد تهتمّ! الحقيقة أن الناسَ يُسرِفون في مدحِ زوالِ الهمّ حتىٰ يتمنوا حالة أشبه بحالة البهائم، وصورتها أنها لا تبالي وليس أنها لا تهتم.

بعضُ المُخَدِّرات والمهدِّئات تصلُ بك للحال نفسها، ومن هنا يمدحُها الناس الذين يستدعونها للذة، ويَذكُرونَ فَضلَها علىٰ زوال الهموم، والحال: أنها تُزيلُ همومَهم لتقتربَ بهم -بالفعل- من حال الدَّوابِّ.

والحق أنه لا يخلو صاحبُ العزيمةِ من أن يكون طالبَ آخرة أو طالبَ دنيا، ولا يخلو واحدٌ منهما من الهمّ أبدًا، فمن استعاذ باللهِ من همِّ الدنيا، وجعلَ الآخرةَ أكبرَ همِّه، واستعان بالله ولم يعجَزْ، وتوكَّل عليه سبحانه = كان أسعدَ الناسِ حقًا، وليس موضع سعادته أنه لا يهتمّ، وإنما موضعُ سعادته أنه يهتم لأمرِ آخرَتِه وما يتصل بها من أمر دنياه، ثم ينزل همه بالله ويتوكل عليه ويستعين به، وما يكون في ذلك ومعه من المشقة، هو في الواقع: ألمُ الطلبِ الذي لا تخلو منه الدنيا، والذي علىٰ قدر نفعه يكون جزاء الآخرة.

وأنا والله أعلم أن خِفَّةَ الظَّهرِ من كل كذلك مُحبّبة، وأن عيشَ الإنسان لا يحمل إلا همَّ راحته، وما فيه متعةُ نفسِه = عيشٌ لذيذ، لكني أقول لك: إن تلك اللذة مهما بلغت، لا يمكن أن يحيا الإنسان بها وحدها وتطمئنَ نفسه، وتسكنَ روحه، **بل بقدرِ جودة معدنه، وحياة إنسانيته** = لا بد أن تَحينَ تلك الساعة التي يجد فيها أن هذه الخفة كلها لم تعد تُحتمل.

ثانيًا

الدراسات الفكرية

الخلافة .. الحلم والوهم والدم

(١)

في ذروة صعود داعش اتصل بي صحفي أردني؛ ليحاورني في أسباب افتتان فئات مختلفة بهم، وكان جوابي بأني رددتُ هذا إلىٰ ثلاثة أسباب:

الأول: ظهورهم في لحظة إحباط وانسداد تاريخية، مع شعور مذل بالهزيمة عقب الثورات العربية.

الثاني: توالي انتصاراتهم علىٰ الأرض في تلك المرحلة، وجودة استعمالهم لوسائل الإعلام بحيث تظهر انتصاراتهم وتداري في الوقت نفسه جرائمهم.

الثالث: استغلال نوستالجيا الخلافة، واللعب علىٰ عواطف الإسلاميين الذين تشكل الخلافة لهم الحلم المفقود والخلاص المنتظر، ولا يحتاج هذا إلىٰ أكثر من لحية تعتلي المنبر أسفل عمامة سوداء مع لغة تراثية ودغدغة للعواطف بصور الحدود المطبقة ومناهج المدارس الإسلامية ونقاب النفاق يخطر في الشوارع.

لا تحتاج إلىٰ أكثر من هذا لتغزو عقول آلاف الحالمين باستعادة الزمن المفقود.

لم تصنع داعش للإسلاميين وهمًا، بقدر ما استفادت من روح الحلم الكائنة في نفوسهم بالفعل، فالواقع أن العيش في التاريخ سمة مميزة للإسلاميين، استعادة الماضي بالشعارات وتماثيل الصلصال والأبنية الورقية والأسماء الفارغة، كلها محاولات متفهمة تماما لإبقاء جذوة الهوية متقدة في بحر متلاطم من الثقافات المتصارعة.

وسط كل ذلك تبرز الخلافة، كحلم لا تهدأ فورته، وأمل لا تنقطع وعوده، وغاية لم ييأس الطامحون لها.

إن تاريخ الحركات والتيارات الإسلامية الحديث يؤرخ عادة بسقوط الدولة العثمانية، وتوضع المحاولات الأولىٰ للكيانات الإسلامية الحديثة تحت عنوان عريض: السعي لاستعادة الخلافة، وتحدثنا عشرية سقوط الدولة العثمانية عن محاولات كارتونية مضحكة لتنصيب خليفة هنا أو هناك.

وليس ذلك بالمناسبة سمة خاصة بالإسلاميين في التاريخ الحديث، بل بعد سقوط الخلافة العباسية علىٰ يد التتار بسنوات، استضاف المماليك عباسيًا أعطوا اسم الخلافة، فقط؛ ليستمدوا شرعية الاسم، وليسلبوا عقول محكوميهم بالحلم، بصورة تدعونا للحفر عميقًا في تاريخ بداية هذا الوهم.

(٢)

هناك حالة من الضبابية تسود غالب ما يُطرح من التصورات السائدة عن الخلافة، لا فرق في هذا بين ما يكتبه الإسلاميون وبين ما يكتبه العلمانيون، بل لعل المفارقة تكمن في أن الطرفين يتبنون تصورًا مشابهًا عن الخلافة لكنهم يختلفون فقط في توظيفه وتأويله.

لدينا ثلاثة أخطاء مركزية في معظم التناول المطروح لقضية الخلافة:

الأول: التعامل مع الخلافة علىٰ أنها اسم لنظام للحكم.

الثاني: التعامل مع التاريخ الإسلامي علىٰ أنه تاريخ للخلافة.

الثالث: استمداد تفاصيل هذا النظام المدعىٰ من التجربة التاريخية وإعطائه طابع التوقيف.

يتفاوت حضور هذه الأخطاء كمًا وكيفًا، لكنها أكثر الأخطاء دورانًا في الأطروحات المعاصرة، وأكثرها تأثيرًا في الإضلال عن الحق في فقه هذا الباب.

وطلب الحق في فقه هذا الباب عسر جدًّا، وليس شيئًا هينًا يتعاطاه الناس من قريب، بحيث يسهل ولوغ أنصاف المتعلمين وأنصاف الباحثين، وضعاف الفقه من القانونيين الذين يكثرون من الدخول فيما لا يُحسنون، وإنك لتجد في أطروحات الفقهاء الكبار من علماء القرنين الرابع والخامس أغلاطًا مذهلة فيما كتبوه في نظام الحكم والسياسة الشرعية فما بالك بأغلاط من لم يبلغ عشر أدواتهم.

وأكثر ما يشتبه من الدين، وأعظمه إشكالًا = أبواب الإمامة والجهاد؛ لذلك كان أول ما اختلف فيه صحابة النبي ﷺ ثلاث مسائل:

١- من يخلف النبي ﷺ؟

٢- قتال الروم وإنفاذ بعث أسامة.

٣- قتال المرتدين ومانعي الزكاة.

وشيءٌ من افتتان الناس وقلة فقههم هو فقط الذي يجرهم لكثرة الكلام في هذه الأبواب، يحسب كل واحد منهم أن معه فيها علم النبوة، وهذا من علامات الاغترار الساذج، ودلائل الفقه الناقص.

وبعضهم يحسب أن قضاءه بما معه فيها من العلم يرفع عنه إثم الدخول فيما لا يحسن، وليس كذلك، فبعض الكلام بعلم ناقص يكون أضر من كلام

الجاهل، فنصف حق -أحيانًا- أضر من باطل تام، وبعض العلم الناقص أدعىٰ لوجوب السكوت من عدم العلم.

والله وحده يعلم كم بيننا وبين النور الأول وعلم النبوة في هذه الأبواب، لكن المعلوم عندي يقينًا أن أكثر الناس يثرثرون فيها بغير فقه، وأنهم موقوفون بين يدي الله مسؤولون؛ فإنهم بعض ظلمات الجهل التي تحول بين الناس وبين إبصار الحق.

والحذر فرض عين علىٰ كل من اشتغل بتلك الأبواب، فلا يُحجر علىٰ فقيه استفرغ وسعه، كما لا ينبغي أن يستخف الناس الكلام فيها بغير بذل للجهد وتعميق للنظر.

(٣)

إن الخلافة ليست اسمًا لنظام حكم، والتجربة التاريخية للمسلمين في الحكم فيها مساحة من الوحي القطعي، ومساحة من اجتهاداتهم في فقه الوحي فيها صواب وخطأ، ثم المساحة الأعظم هي تجربة إنسانية في معظم أنحائها، فيها من خصائص الزمان والمكان وحاجات الناس أكثر مما فيها من القيم الثابتة المتجاوزة للمتغيرات.

بالتالي عند تقييمك لأي تجربة حكم تاريخية أو معاصرة، أنت لا تبني حكمك علىٰ الاسم، أو الدعوىٰ أو الشعار، كل هذا يقودك للوهم الذي ختمنا فقرتنا الأولىٰ في هذا المقال بالكلام عنه.

الخلافة: هي أن يخلف حاكم المسلمين رسولَ الله ﷺ في الوظيفة العظمىٰ له: إقامة الدين في الناس حاكمًا لهم بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

وكما ترىٰ فهذا أشبه بالرسالة الكلية والإطار المرجعي العام الذي ستندرج تحته آلاف التفاصيل، دون أن يملك الحاكم المسلم في إدارة هذا التفاصيل

نموذجًا تفصيليًّا مثلها، هذا شيء يتسق مع طبيعة الشريعة الإسلامية نفسها التي تمزج بين تناول الأمور تفصيلًا أحيانًا، وإجمالًا أحيانًا، ووسطًا بينهما أحيانًا.

وتتناول هذه الأمور بنصوص لها طبيعة قطعية في ثبوتها ودلالتها أحيانًا، وبنصوص لها طبيعة ظنية في ثبوتها ودلالتها أحيانًا، وقد كان يمكن أن يرسل اللهُ نبينا بكتاب دقيق التفاصيل فيه النص علىٰ ما تقدم وتأخر وتباعد وتقارب وندر وكثر بصورة لا تُحوجنا لا إلىٰ بحث ولا إلىٰ اجتهاد وبصورة تقطع باب الخلاف، لكن:

هل هذا يتناسب مع طبيعة مسؤولية العبودية الملقاة علىٰ كاهلنا؟

الجواب: لا.

هل هذا يتناسب مع طبيعة مسؤولية الابتلاء والامتحان الملقاة علىٰ كاهلنا؟

الجواب: لا.

هل هذا يتناسب مع طبيعة مسؤولية الدين الخاتم الذي ينبغي ان يبقىٰ صالحًا للتعامل مع متغيرات زمانية ومكانية وشخصية إلىٰ قيام الساعة؟

الجواب: لا.

وبالتالي فكل تاريخنا الإسلامي بداية من الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه وانتهاء بأي حاكم مسلم ادعىٰ أنه يريد إقامة الدين والحكم بكتاب الله = كل تلك تجارب إنسانية للقيام بهذه الوظيفة، تتفاوت في قربها وبعدها من النموذج النبوي، لكن لا شيء منها يستحق بمجرد دعوىٰ الخلافة أن يكون دينًا، ولا شيء منها يملك أن يتحدث باسم الله ولا أن يزعم أن خلافته خلافة لله.

وإنما اكتسبت الحقبة الراشدة شرفها، ودخلت عليها مساحة من قدسية المرجعية بسبب شهادة رسول الله ﷺ لهذه الحقبة، وبسبب شرف من تولىٰ الحكم فيها وكونهم أكابر أصحاب رسول الله الذين شهدوا الوحي وعاينوا التنزيل، وهي الحقبة الوحيدة في تاريخنا كله التي تستحق وصف الرشد وكل ما كان بعدها فهو

ملك عضوض وجبري وسلطنات حكم توسعية وإمارات حرب، مع استثناءات محدودة جدًا كالومضات اليسيرة أهمها خلافة عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وأما سائر نظم الحكم في تاريخنا فلا تستحق شرف الوسم بالخلافة إلا من جهة الاسم اللغوي حيث يخلف كل حاكم سابقه، أما الخلافة كاسم مدح، فلا يُشهد بها إلا لمن كان غالب أمره في سياسات حكمه وخصائص وصفه وفي امتيازات شخصه كافيًا للشهادة له بأنه ساس الناس بحكم رشيد خلف فيه رسول الله ﷺ فأقام الدين في الناس بكتاب الله وسنة نبيه، كيفما كانت أدوات حكمه وإجراءات إدارته ما دام أن إقامة الدين في الناس بالوحي هي القيمة المركزية الضابطة لتصرفاته.

إن سلطنة أعجمية تقوم علىٰ الجباية والتوسع القتالي وامتصاص خيرات الشعوب وإفساد بناها التحتية وتركها مؤهلة تماما للاستعمار كالسلطنة العثمانية لا تستحق أن تعطيها حكمًا قيميًا إيجابيا لمجرد أن بعض الناس سماها الخلافة العثمانية، أو لمجرد أن لها حسنات معروفة لا تُنكر؛ فإن الشر المحض قليل أصلًا، ويمكنك الشهادة بالحسنات دون أن تُضفي علىٰ هذه السلطنة الجائرة وهم الخلافة هذا.

سفاحو الدولة العباسية ومجرموها علىٰ تنوع أسباب الإجرام ودرجاته فيهم = يجب أن تتعامل معهم تعاملًا نقديًّا يزن الخير والشر ويضع الأحكام القيمية في موضعها بأسمائها الحقيقية، لكن ممدحة الخلافة أبعد ما تكون عنهم.

وأصحاب الإحداث الأول بنو أمية، من تسلسلت أخطاؤهم وتراكبت وتعاظمت عبر مراحل حكمهم حتىٰ أضاعوا الخلافة الراشدة وجرىٰ علىٰ أيديهم طمس أول معالم الدين أعني الحكم = كيف يُمدح هؤلاء باسم الخلافة أو يعد تاريخهم تاريخًا للحكم الرشيد الذي نتخذه أنموذجًا نحلم بالرجوع إليه؟!

(٤)

إن وسم ممارسات الحكم الإسلامية عبر التاريخ باسم الخلافة، والعيش داخل هذا التاريخ دون ممارسة الفعل النقدي عليه، ودون الفصل الحاسم بين الحقبة الراشدة وما تلاها = وهم شائع في الأطروحات الإسلامية، وكل يغني علىٰ ليلاه التي يريد أن ينتزعها من هذا التاريخ الطويل، فالتيارات الجهادية والقتالية تستحضر الممارسات التوسعية لإمبراطوريات الحكم الإسلامي وتكسبها جميعًا صفة الجهاد الرشيد وليس الأمر كذلك.

والاتجاهات الدعوية التعليمية تستحضر الثراء العلمي والمعرفي والدعوي في تلك التجارب التاريخية لتربطه بنظم الحكم وطبيعتها وليس الأمر كذلك.

والإسلاميون الإصلاحيون/التنويريون يتحدثون عن الحضارة الإسلامية باعتبارها مصدرًا مرجعيًّا يخلصهم من مضايق محاكمات خلل سياساتهم الحداثية المعاصرة.

والتحدث عن الحكم الرشيد باعتباره دولة رفاه، ومنادي عمر بن عبد العزيز الذي لم يجد متلقيًا للصدقة، وسحابة هارون الرشيد التي سيؤول خراجها إليه = يشيع علىٰ ألسنة من لن يحسنوا أبدًا فقه الرشد في خلافة الفاروق ومجاعتها وطاعونها؛ إذ كان فهمهم للرشد أنه دولة رفاه.

ولا تقتصر صور العيش في التاريخ وممارسة الوهم في التعامل مع قيمة عظمىٰ كالخلافة، علىٰ ما تقدم فحسب، بل كان الداء العظيم الذي لا يقل عما سبق متمثلًا في العيش في التجربة التاريخية سواء للخلافة الراشدة أو ما تلاها، والتوسع في استنباط التفاصيل منها، والتعامل مع تلك التجارب السياسية والإدارية التاريخية علىٰ أنها ثابت ديني ينبغي أن تنسج نظم الحكم المعاصرة علىٰ وفقه، وأن هذه التجارب الإنسانية التي نسجها الحكام المسلمون عبر التاريخ،

الراشد منهم وغير الراشد = هي من خصائص الحكم الرشيد ووسائله المتجاوزة للزمان والمكان.

وزاد الطين بلة حينما تمت قراءة هذه التجارب التاريخية نفسها بعين الدولة الحديثة، وتولىٰ كبر هذه الخطيئة: القانونيون حسنو النيات من الإسلاميين ومحبي الدين، وكل ذلك بلا شك متغير في حدوثه كمًا وكيفًا لا أزعم أنهم كانوا فيه درجة واحدة، ولا أن أفهامهم خلت من حق وصواب.

ويمكنك أن تأخذ مثالًا طريفًا علىٰ هذه الصورة من الوهم عبر تتبعك لتطور مفهوم أهل الحل والعقد، وكيف أن نموذجًا إداريًّا اقتضته طبيعة الشوكة وتوزعها، وطبيعة الولاءات القبلية في القرن الأول = أريد له أن يكون متجاوزًا للتاريخ، ومتجاوزًا للظروف التي أنتجته ليتحول إلىٰ جزء من نظام للحكم يوصف بالرشد، ويراد استحضاره في مجتمعات تغيرت تركيبتها، وفي وسط قوىٰ تغيرت خرائط توزيعها، ثم يساق هذا الوهم كله علىٰ أنه نموذج إسلامي للحكم الرشيد.

ولأجل مفارقة العيش في التاريخ نفسها تضطرب مواقف الإسلاميين وتصوراتهم لطريقة ضبط المجتمع؛ إذ إن التجربة التاريخية لا تحوي نموذجًا مماثلًا لأزمة المجتمعات الإسلامية المعاصرة واختراقها بالحداثة واضطراب معاييرها، فليس في التجربة التاريخية الإسلامية كلها مماثل للأزمة المعاصرة المتمثلة في حكم مجتمعات قد أصيبت تصوراتها عن الوحي ومرجعيته ومجالات شموله بهذا الاضطراب كله.

(٥)

إن الخلافة كقيمة ضابطة للحكم، بحيث لا يوصف بالرشد الشرعي حكم لا يقوم علىٰ قصد خلافة رسول الله في إقامة الدين في الناس بالوحي = ثابت

أصيل في ديننا لا يمكن أن يتجاوزه التاريخ إلا من حيث إن الناس ينحرفون عنه، لا من حيث سقوط المطالبة به والحلم المشروع المتزن بعودته.

والخلافة التي هي اسم لنظم الحكم الإسلامية عبر التاريخ هي مجرد اسم لغوي لا يُمدح نظام حكم به إلا من حيث معايرته بتلك القيمة الضابطة، وإِن الطرق الإجرائية والإدارية لنظم الحكم الإسلامي عبر التاريخ هي بالضبط كالطرق الإجرائية والإدارية في الدولة الحديثة = كل ذلك منتج إنساني فيه الصواب وفيه الخطأ، وفيه ما يصلح للتوظيف الجزئي دون الكلي، وفيه ما يمكن أن يؤخذ فيمزج بغيره، وفيه ما هو صواب في سياقه وظروفه بحيث إذا انتزع منه وأريد غرسه في سياق آخر كان ذلك فشلًا ذريعًا، فلا قدسية لتجربة إنسانية محضة تؤهلها لتجاوز الزمان والمكان.

أما ما كان في تلك التجارب التاريخية من نقص وخلل وانحراف، فوقوعه حق وصدق لا إشكال في استحضاره والتحذير من الصور الوردية التي تفر من حقيقته، لكنه كله فيما نرىٰ من صنع الإنسان، فإن الممارسة التاريخية لنظم الحكم في التاريخ الإسلامي استندت إلىٰ نظام مرجعي فيه مساحة من المقدس ومساحة من الاجتهاد والتنظيم البشري، ويقع الخلل أحيانًا بسبب انحراف الإنسان عن الجزء المقدس في النظام المرجعي، وأحيانًا -وتلك يغفل عنها الناس- بسبب وجود أخطاء في الجزء الإنساني من النظام المرجعي نفسه، وأحيانًا ثالثة بسبب طبيعة الشر المتجذر في النفس الإنسانية وانحراف أهوائها وشراسة مطامعها.

وهذه خصلة لا يخلو منها نظام، ما دام أن الإنسان جزء من هذا النظام سواء كانت علاقته به أنه واضع لأسسه كما في النظم الوضعية أو كانت علاقته به أنه مفسر للأسس ومنفذ لها كما في النظم المستندة لمرجعية مقدسة، ولذلك فإن محاولة تلمس جهات العظمة في الحقبة الراشدة يقودنا للحقيقة الكبرىٰ المتعلقة بهذه الحقبة، وهي أن كل واحد من الراشدين الأربعة التزم تماما بالقيمة المركزية للرشد الشرعي متجاوزًا مقتضيات الملك والسياسة الوضعية إلىٰ التقيد بإقامة الدين واستحقاقاتها مهما كانت تحديات ذلك، والخلل الحاصل في الحقبة الراشدة ليس

منه خلل واحد يمكنك أن ترده لانحراف عن تلك القيمة المركزية، وإنما كله راجع إلىٰ ضعف المحكومين وفساد نفوسهم وقلة صبرهم علىٰ من يعدل فيهم، ونزوع النفس الإنسانية إلىٰ الشر، وهو ما تحسب الدولة الحديث حسابه جيدًا فتحاصر بروز تبعاته بأجهزتها الأيديولوجية ونظم الضبط فيها، بصور مختلفة من الاستبداد الناعم والسيطرة المتجلببة بعباءة القانون، وكل تلك وسائل ليست من العدل ولا من الرشد ولكن أكثر المفتونين لا يعلمون.

وإن تاريخ الدولة الحديثة الممتد عبر أربعمائة سنة هو تاريخ أقل ما يوصف به أنه تاريخ دموي، لا فرق في ذلك بين الحكم الليبرالي أو الاشتراكي الشيوعي، وإن أي إحصائية لتاريخ الدم في التجربة الإسلامية لا يمكن مقارنتها بنتائج الحربين العالميتين بل ولا يمكن مقارنتها من بعض الجهات حتىٰ بممارسات الحلفاء من قتل واغتصاب وتدمير لألمانيا وشعبها رجالًا ونساء عقب هزيمتها في الحرب العالمية الثانية، ولا يعني هذا خلوه نظم الحكم الحديث من مقومات جودة ومميزات كما لم تخلُ نظم الحكم التاريخية الإسلامية من مقومات جودة ومميزات.

لكن المراد تقريره هنا كحقيقة صلبة هو طبيعة الحكم في الدولة الحديثة وتحققاتها في العالم الغربي، التي يمكن مدحها بأي شيء، لكن محاولة معايرتها وموازناتها مع البرامج المنافسة لها عن طريق معيار الدم لن تُنتج إلا خيبة أمل كبيرة لوعاظ المدنية العلمانية الذين لا يختلفون في سذاجتهم وأوهامهم عن مستحلبي أوهام خلافة لا يفقهون طبيعتها.

لا شيء في التجارب الإنسانية مثالي، وإن مسؤولية كوننا مسلمين، ومسؤولية الفهم الدقيق لنصوص الوحي القطعية التي لا مفر من دلالتها = يفرضان علينا أن المعيار الذي تُحاكم إليه أي تجربة إنسانية هو مدىٰ قربها أو بعدها من هذه القيمة المركزية: إقامة دين الله في الناس إقامة تتقيد بالوحي المنزل علىٰ النبي الخاتم المرسل للناس كافة، وهي إقامة واجب عليها أن تستجيب للتحديات النابعة من إشكاليات التفسير والتنزيل، والنابعة أيضًا من تحديات الظرف التاريخي، واحتياجها لتوليد الإجراءات والنظم المناسبة للزمان

والمكان والأشخاص وفق القدرة البشرية وما يستلزمه تجويدها من تحصيل الأدوات والموارد.

إن الحلم بالخلافة -ما دام أنك فقهت معناها- حلم مشروع ولكن هذا الحلم المشروع لا ينبغي أن يتحول إلىٰ حالة حنين، ونوبة سكر عن مسؤوليات الواقع وتحدياته؛ فإن أزمنة الرشد في التاريخ قليلة، ومسؤولية الإنسان القائم بحق العبودية هي أن يوفي أيامه حقها من الاستجابة لتحدياتها لا أن يعيش مستحلبًا حلمًا لا تتوفر أدواته.

وقيام الإنسان بمسؤولياته وفقًا للتحديات التي تفرضها ظروفه التاريخية، هذا وحده هو ما يؤهله لمراكمة خبرات إجرائية وإدارية وفقهية تنزيلية ينتفع بها من قد يتحقق الحلم علىٰ أيديهم يومًا؛ فإن الخلافة قيمة ضابطة مركزية، ليست نظامًا تفصيليًا، ولذلك فإن إجراءات إنفاذها في معظم مساحاتها تجربة إنسانية، وبقدرة جودة الأدوات والموارد وتراكم الخبرة الإجرائية والإدارية والفقهية = تؤتي تجربة تحقيقك للقيمة أكلها.

وإن انحراف الإنسان عن الخلافة كقيمة ضابطة رغم كونه انحرافًا له اسم الانحراف = فإن شره كان أقل بكثير من انحراف الإنسان عن القيم الحداثية المعلمنة التي أريد لها أن تكون ضابطة، وهذا شيء طبيعي جدًا؛ لأن هذه القيم المعلمنة صُبغت بطابع مثالي فيه من خداع الحكام للناس بالشعارات أكثر مما فيه من سلامة القيم وقابليتها للتطبيق، ولذلك فستبقىٰ القيم الحداثية المعلمنة بيئة خصبة صالحة للتوظيف البراجماتي والانتقائية الميكافيلية، وستظل شعاراتها واجهات كرتونية تخفي وراءها نفوسًا نزاعة للهوىٰ والشر قد أنتج شرها فظائع لم يقع مثلها قط في عمر الدنيا.

المـرجعـيـة

ملخص البحث:

المرجعية هي المعيار الذي يزن به المتكلم أو الفاعل كلامه وفعله ويستمده منه بقطع النظر هل هو ميزان احتجاجي تأسيسي أو تعضيدي استشهادي، وسواء كان ميزانًا شرعيًّا أم لا، وسواء كانوا يتخذونه هم ميزانًا مباشرة أم عبر قنطرة تشرعن كونه ميزانًا، وسواء كانت هذه القنطرة صالحة بالفعل لإكساب المرجعية صفة المعيارية أم لا.

والمرجعية الإسلامية بصفة إجمالية أن نقول: إن المرجعية هنا يراد بها معيارية الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقًا، وأنه هو الميزان الذي توزن بها التصرفات الفردية والجماعية، السياسية والاجتماعية والخلقية والقانونية والثقافية، ليقال هذا يجوز الإقدام عليه وهذا لا يجوز.

وهذه المفهوم يتحقق في صورة نص مرجعي أو جماعة مرجعية أو منظومة أيديولوجية مرجعية.

ويثير توظيف المرجعية في الدين والسياسة عددًا من الإشكالات؛ كالعلاقة بين الفقيه والسياسي، وكمدىٰ القدرة علىٰ بناء نظم سياسية واجتماعية عندما يسكت النص عن البيان ويترك للمكلف الفضاء لينتج معرفة تناسب احتياجاته في الإطار العام للمرجعية.

باسم الله، والحمد لله . . .

يعد مصطلح (المرجعية الإسلامية) واحدًا من حُزمة من المصطلحات الأكثر ترددًا في المجال التداولي السياسي والإعلامي والثقافي بعد الثورات العربية؛ لا فرق في هذا بين مصر أو تونس أو ليبيا؛ إلا بحسب حجم الزخم والحراك، لا من حيث أهمية المصطلح والحاجة لتداوله.

ولا شك أن من المهام الرئيسة المنوطة بالعمل البحثي مهمة النظر في المصطلحات والمفاهيم تحليلًا وتقييمًا؛ خاصة ما كان منها مركزيًّا يكاد يكون معيارًا للتمييز بين الممارسة السياسية الإسلامية، وغيرها من الممارسات السياسية كما هو الحال في المصطلح محل البحث.

ولا شك أن للبحث في المرجعيات وتعيينها أهمية كبيرة جدًّا -خاصة في مناهج البنيويين- عند تحليل الأنماط الثقافية والخطابات المختلفة؛ وذلك للأثر العظيم للمرجعية في تبين الفروق بين أنواع الخطابات المختلفة، وأنماط اشتغالها وأسباب النزاع بينها[(١)].

والمشكلة الرئيسة التي يريد البحث حلها هي تعيين دلالات هذا اللفظ في المجال التداولي للحركات الإسلامية السياسية المصرية، وتعيين الإشكالات التي تنشأ عن دلالته واشتغالها في الوسطين السياسي والديني، والطرق المقترحة للتعامل مع هذه الإشكالات.

من هنا كان قرار الاشتغال علىٰ هذا المصطلح بغية الجواب عن الأسئلة البحثية التالية:

١- ما مفهوم مصطلح المرجعية؟ أمفهوم واحد له أم مفاهيم متعددة؟ وما العلاقة بين هذه المفاهيم؟

٢- ما المقصود بمصطلح المرجعية الإسلامية في الخطاب الإسلامي المعاصر؟

---

(١) انظر: وجيه كوثراني، «الذاكرة والتاريخ»، (ص/ ١٨٥).

٣- كيف يتم توظيف مصطلح المرجعية الإسلامية عند المتكلمين به في الدين وفي السياسية، وتقييم هذا التوظيف؟

٤- ما التحديات التي تواجه المرجعية الإسلامية بمفهومها عند الإسلاميين؟

وفيما يتعلق بالمنهج البحثي المتبع؛ فقد استعملت في هذا البحث ثلاث أدوات منهجية كانت أحيانًا بمثابة ثلاث خطوات، وهي: الاستقراء، والوصف ثم الاستدلال، مع استخدام آليات تحليل الخطاب ونقده أحيانًا.

وهذه هي خطة البحث:

المبحث الأول: مفهوم المرجعية.

أولًا: التحليل اللغوي.

ثانيًا: التحليل الاصطلاحي.

١- المرجعية/ النص.

٢- المرجعية/ الأيديولوجيا.

٣- المرجعية/ الفرد- الجماعة.

المبحث الثاني: المرجعية الإسلامية . . المفهوم والقضايا.

أولًا: مفهوم المرجعية الإسلامية في السياق المعاصر.

ثانيًا: المرجعية الإسلامية . . ثلاثة تحديات.

ثالثًا: المرجعية الإسلامية بين الدين والسياسة.

المبحث الأول: مفهوم المرجعية

أولًا: التحليل اللغوي:

المرجعية: مصدر صناعي مصوغ من مرجع، وهو اسم مكان علىٰ وزن (مَفْعِل)، وهو مصدر حديث التوليد جدًّا؛ فلا تفيدنا المعاجم إن قصدناها لتبيين دلالته بصورته الاشتقاقية؛ فلم يبقَ إلا أن نحاول تبين دلالته من دلالة اللفظين: (رجع)، و(مرجع).

يقول ابن فارس: «الراء والجيم والعين أصل كبير مطرد منقاس، يدل علىٰ رد وتكرار. تقول: رجع يرجع رجوعًا، إذا عاد. وراجع الرجل امرأته، و، وَهِيَ الرَّجْعَةُ وَالرِّجْعَةُ. وَالرُّجْعَىٰ: الرُّجُوعُ. وَالْمَرْجُوعُ: ما يُرجَع إليه من الشيء»[1].

وقال الزبيدي: «في التنزيل: إن إلىٰ ربك الرُّجعَىٰ؛ أي الرجوع. رجع الشيء عن الشيء، ورجع إليه فالرجوع: العود»[2].

فيمكن أن يقال في دلالة المرجعية أنها: ما إليه يكون الرجوع.

ثانيًا: التحليل الاصطلاحي:

بعد استقراء عشرات النصوص المعاصرة التي ورد فيها هذا اللفظ؛ يظهر للباحث أن دلالة الرجوع والمرجعية التي تراد عادة عند استعمال هذا اللفظ لها

(١) ابن فارس، «مقاييس اللغة»: (٢/ ٤٩٠).

(٢) الزبيدي، «تاج العروس»: (٢١/ ٦٥).

صفة معيارية؛ فهو ليس رجوعًا مجردًا عن القيمة كرجوع الانتقال المجرد من مكان إلىٰ مكان، وليست القيمة التي في دلالته كالقيمة التي في رجوع الناس إلىٰ ربهم يوم القيامة، والتي فيها أن المرجع والمآب إلىٰ الله خالق الناس أول مرة؛ وإنما القيمة التي تُحمَّلُ لدلالة اللفظة هاهنا هي قيمة المعيارية أو رجوع الاحتكام سواء كان هذا الاحتكام تأسيسيًّا أو استئناسيًّا أو حتىٰ استشهاديًّا.

يقول المستشار طارق البشري: «الإطار المرجعي [هو] الذي تنبعث منه أسس الشرعية للنظم والمعاملات والقيم»[١].

ويعرف المرجعية الشرعية بأنها: «التي تؤمن بها الجماعة وتشكل إطارها المرجعي وثوابتها الحضارية وتصدر عنها معاييرها في الاحتكام»[٢].

ويقول الدكتور أحمد مختار: «مرجعية دينية: سلطة، جهة أو شخص ترجع إليه طائفة دينية معينة فيما يخصها أو يشكل عليها من أمرها»[٣].

ويعرفها محمد حافظ دياب بقوله: «يقصد بها المصادر التي تحكمت في إنتاج المفاهيم وتوظيف الأدوات المنهجية»[٤].

ونجد نموذجًا علىٰ هذا الاستعمال في مفهوم الجماعة المعيارية في علم النفس الاجتماعي؛ حيث تُسمَّىٰ الجماعات حينها مرجعيات (referencities)، وتعرف بأنها الجماعات: «التي يرجع إليها الفرد في تقويم سلوكه الاجتماعي ويربط نفسه بها أو يأمل أن يرتبط بها نفسيًّا ويتأثر سلوكه بسلوك الآخرين فيها؛ أي أنه يتأثر بمعاييرها السائدة فيها، ويؤدي فيها أحب الأدوار الاجتماعية إلىٰ نفسه، وهي أكثر إشباعًا لحاجاته، ويشارك أعضاءها الآخرين دوافعهم وميولهم واتجاهاتهم وقيمهم ومثلهم ويتوحد بها ويعدها جماعته»[٥].

---

(١) طارق البشري، ماهية المعاصرة، (ص/ ١٠١).

(٢) المصدر السابق: (ص/ ١٠٢).

(٣) أحمد مختار، «معجم اللغة العربية المعاصرة» (٢/ ٨٦٣).

(٤) محمد حافظ، «الإسلاميون المستقلون»، (ص/ ١٧١).

(٥) حلمي ساري، ومحمد حسن «علم النفس الاجتماعي»، (ص/ ٦٤).

ونجد نموذجًا آخر في مفهوم (مرجعية الباحث/ مرجعية المبحوث) في الدراسات الإنثروبولوجية والجدل المتعلق به[١].

ومن التنبيهات المهمة ها هنا: أن الطبيعة المعيارية للمرجعية التي نرصدها لا تلازم بينها وبين بمفهوم الحجية في أصول الفقه الإسلامي؛ بمعنىٰ أننا نصف تطلعًا معياريًّا من الأفراد والجماعات تجاه مرجعيات معينة؛ بقطع النظر عن صلاحية هذه المرجعيات للعب الدور المعياري الاحتجاجي في رؤيتنا الشرعية، بل بقطع النظر أحيانًا عن تصريح الفرد أو الجماعة بمعيارية المرجع؛ فالظاهرة التي نرصدها: **هي ما يتخذه الناس ميزانًا يرجعون إليه في وزن أفعالهم وأقوالهم؛ بقطع النظر هل هو ميزان احتجاجي تأسيسي أو تعضيدي استشهادي، وسواء كان ميزانًا شرعيًّا أم لا، وسواء كانوا يتخذونه هم ميزانًا مباشرة أم عبر قنطرة تشرعن كونه ميزانًا، وسواء كانت هذه القنطرة صالحة بالفعل لإكساب المرجعية صفة المعيارية أم لا.**

وسأتوصل إلىٰ بيان هذه الدلالة الاصطلاحية وأنماط تحققاتها في مختلف المجالات؛ بقطع النظر عن السياقات الإسلامية؛ وذلك عبر النقاط التالية:

١- المرجعية/ النص:

يُستعمل لفظ المرجعية في كلام المعاصرين، ويُراد به الرجوع المعياري الاحتكامي إلىٰ نص، ولذلك الاستعمال ثلاث صور:

الصورة الأولىٰ: المرجعية، ويراد بها النصوص المقدسة.

والمراد بالنصوص المقدسة هاهنا ما يقر المستعمل بأنها مقدسة حقيقة؛ فلا تدخل فيها النصوص التي يسلم المستعمل بعدم قداستها؛ لكنه يتصرف معها تصرفه مع النصوص المقدسة، ولا تخرج منها النصوص التي قد لا يُسَلِّم للمستعمل بقداستها إما كليًّا كنصوص الأئمة المعصومين عند الشيعة، وإما جزئيًّا

---

(١) راجع: شارلوت سيمور. سميث، «موسوعة علم الإنسان»، (ص/ ٤٨٠-٤٨١).

كالأحاديث الضعيفة وما يُعلم تحريفه أو لا تُدرىٰ صحته من نصوص أهل الكتاب، أو ما كان منها صحيحًا لكنه خالف شريعتنا.

فيستعمل لفظ المرجعية ويراد به الاحتكام والرجوع المعياري إلىٰ نصوص مقدسة كالاحتكام إلىٰ الوحي في السياقات الدينية، والاحتكام إلىٰ نصوص الأئمة المعصومين عند الشيعة، أو نصوص آباء الكنيسة المتقدمين كما في المسيحية، وكذلك الكتب المقدسة في الديانات الصينية والهندية واليابانية.

الصورة الثانية: النصوص الكاشفة عن الأيديولوجيا:

ذلك أنه سيأتي معنا أن لفظ المرجعية يُستعمل ويراد به معنىٰ الأيديولوجيا والمنظومة الفكرية؛ فيكون الرجوع المعياري الاحتكامي لنصوص وخطابات كاشفة عن هذه الأيديولوجيا؛ فحضور النص ها هنا كوسيط معبر عن الأيديولوجيا، أما المرجعية المقصودة بإيراد النص؛ فهي الأيديولوجيا وليست النص نفسه، ومثالها: الاحتكام لنص الدستور أو إعلانات حقوق الإنسان كنصوص كاشفة عن الأيديولوجيا الممثلة فيها.

الصورة الثالثة: النصوص المبينة لقول الفرد أو الجماعة:

ذلك أنه سيأتي معنا أن لفظ المرجعية يُستعمل ويراد به قول فرد معين أو جماعة معينة؛ فيكون الرجوع المعياري الاحتكامي لنصوص وخطابات كاشفة عن قول الرجل أو الجماعة؛ فحضور النص ها هنا كوسيط مبين، أما المرجعية المقصودة بإيراد النص؛ فهي الفرد/ الجماعة وليست النص نفسه، ومثالها: الاحتكام لنصوص المجتهدين في السياقات الفقهية أو رواد المذاهب الليبرالية والاشتراكية والماركسية في السياقات الفلسفية الوضعية كنصوص كاشفة لأقوال الأفراد والجماعات.

٢- المرجعية/ الأيديولوجيا:

الأيديولوجيا أو الفكرانية -كما يترجمها طه عبد الرحمن- هي إحدىٰ الدلالات التي يُستعمل لفظ المرجعية وتكون هي المقصودة منه.

والدلالة المقصودة ها هنا بلفظ الأيديولوجيا هي: نظام -له منطقه ودقته

الخاصين من التمثلات صور، أساطير، أفكار أو مفاهيم حسب الحالة- ذو وجود ودور تاريخي في داخل مجتمع معين[1].

وبصورة أوضح: هي النظام الفكري والعقائدي الشامل للأفكار النظرية والعملية في المجالات الثقافية أو السياسية وصولًا إلىٰ الرؤية الكونية.

فيستعمل لفظ المرجعية ويراد به الاحتكام والرجوع المعياري إلىٰ منظومة فكرية معينة، كالسلفية بالنسبة للمنظومات الفكرية الدينية أو كالليبرالية أو الاشتراكية أو الماركسية في التيارات الوضعية، وكنظام المفاهيم والتصورات والمناهج الذي يؤطر به النظر في العلم المعين كتأطير العلوم الإنسانية بما يسمىٰ: (إسلامية المعرفة)، وكتأطير الأداء السياسي بنظام مفاهيم وتصورات كالمذاهب السياسية أو برنامج الحزب السياسي، أو الاحتكام للدستور؛ من حيث هو منظومة فكرية ثقافية سياسية قانونية، أو الاحتكام لأعراف وتقاليد العشائر والطوائف، أو اللائحة الإدارية للجهات المؤسسية والمهنية والصناعية ومنظمات المجتمع المدني.

وتستمد الأيديولوجيا معياريتها كمرجعية من استنادها إلىٰ نصوص مقدسة أو مدونات قانونية أو تعاقدية أو من استنادها إلىٰ أدلة حسية أو حدسية أو فطرية أو عقلية؛ بحسب النظرية المعرفية التي تؤسس عليها حجج الأيديولوجيا؛ ولذلك تنشأ علاقة جدلية من جراء محاكمة الأيديولوجيا لمصادر المعرفة التي تستمد منها معياريتها أو من مناقشة مصادر المعرفة هذه نفسها وقدرتها علىٰ إنتاج المعرفة.

٣- المرجعية/ الفرد أو الجماعة:

يستعمل لفظ المرجعية ويراد به الاحتكام والرجوع المعياري إلىٰ قول فرد أو جماعة معينة، وقد يكون هذا لقدسية كلام هذا الفرد عند المستعمل كما في كلام الأنبياء والأئمة المعصومين عند الشيعة؛ فهو داخل بهذا في النوع الأول، وليس مرادًا لنا ها هنا.

---

(١) لويس ألتوسير، «من أجل ماركس»، (ص/٢٣٨).

وإنما المراد هنا الرجوع للفرد أو الجماعة كجهة معيارية علىٰ سبيل الاحتجاج إن كان المستعمل لا يُجيز مخالفة كلامهم، وإن لم يكن مقدسًا كما في الاحتكام للإجماع أو لقول المجتهد بالنسبة للمقلد أو لنص إمام المذهب عند من لا يجيز الخروج عن المذهب أو للفقيه المرجع عند الشيعة، أو للحاكم والوالد والزوج فيما لا معصية فيه كما في الشريعة الإسلامية، أو الاحتكام للدستور من حيث هو إرادة الأمة، أو الاحتكام للقانون من حيث هو تشريع جماعة يمثلون إرادة الأمة، أو الاحتكام لقوانين العشائر والطوائف.

أو الرجوع للفرد أو الجماعة كجهة معيارية علىٰ سبيل الاحتجاج الاستئناسي، كما الاحتكام لقول الصحابي في السياقات الفقهية، وأعراف الناس في السياقات القانونية والاجتماعية والفقهية والسوابق القضائية في السياقات القانونية.

ويستمد الفرد أو الجماعة قيمته المعيارية إما من النص المقدس، كما في معيارية الإجماع في السياقات الفقهية، أو من مدونة قانونية أو تعاقدية كما في معيارية أوامر الحاكم أو تشريعات المجالس النيابية، وإما من مصادر معرفية أخرىٰ كما ذكرنا في الأيديولوجيا، أو من كون الفرد/ الجماعة حاملًا للأيديولوجيا وممثلًا لها؛ ووظيفة الأيديولوجيا أنها المبرر الذي تفرض به الجماعة شرعيتها وسلطتها علىٰ الوعي، بل الأيديولوجيا كما أنها معيارية؛ فهي -أيضًا- تُكسب الجماعة الحاملة لها لونًا آخر من المعيارية، ونجد هذا كثيرًا في أيديولوجيا الدولة، كما نجده في المرجعيات الدينية التي يتم الاستشهاد بها، وتأطير القول والعمل بما قررته هذه المرجعيات من أقوال وفتاوىٰ.

أو من مكونات ثقافية لا يعضدها أساس معرفي، كما في الاحتكام للذوق العام أو المعيارية السلوكية للعشائر والطوائف، أو اكتساب الجماعة أو الفرد للمعيارية من جراء الدعم النفسي والاجتماعي الذي يقدمه الفرد/ الجماعة للجهة التي ترجع إليها.

المبحث الثاني: المرجعية الإسلامية .. المفهوم والقضايا

أولًا: مفهوم المرجعية الإسلامية في السياق المعاصر

بداية أشير إلىٰ أنه من العسير تحديد بداية استعمال هذا المصطلح، وإمكان التأثر في سبكه بالاستعمال الشيعي لكلمة (المرجع) هو أحد الاحتمالات القوية؛ إلا أن المسألة تحتاج لمزيد استقراء ضاق عنه وقت البحث.

والغرض في هذه المرحلة من تحليل المفهوم هو النظر فيما يقتضيه إدخال لفظة (الإسلامية) علىٰ مصطلح المرجعية الذي سبق التعيين المجمل لأنماط استعماله.

فالبحث الآن في أنماط استعمال لفظ المرجعية بعد تقييده بالإسلامية، وما المقصود بالنسبة للإسلام ها هنا؟ وما أثر هذه النسبة علىٰ المصطلح؟

يمكننا -بصفة إجمالية- أن نقول: إن المرجعية هنا يراد بها معيارية الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقًا، وأنه هو الميزان الذي توزن بها التصرفات الفردية والجماعية، السياسية والاجتماعية والخلقية والقانونية والثقافية، ليقال هذا يجوز الإقدام عليه وهذا لا يجوز.

لكن هذا الإسلام المعياري نفسه حين يُعد مرجعية؛ ما طبيعته؟

هذا هو ما سنحاول الكشف عنه في الخطاب الإسلامي المعاصر، والطريق التي سنسلكها في هذه المرحلة من مراحل تحليل هذا المفهوم هي الانطلاق من

التأصيل اللغوي الاصطلاحي الذي قمنا به في المبحث السابق إلىٰ تتبع تحققاته في السياق (الخطاب أو الممارسة) المعاصر، وذلك في الخطوات التالية:

١- المرجعية الإسلامية/ النص:

نجد في هذا المستوىٰ من التحليل أن الأثر الذي يُحدثه قيد الإسلامية علىٰ الرجوع المعياري لنص مقدس؛ هو جعل المرجعية المعيارية للقرآن والسنة الصحيحة.

وهذه المرجعية هي أصل المرجعيات جميعًا في الرؤية الإسلامية، قال الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النِّسَاءِ: ٥٩].

ويقول ﷺ: «**وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، كِتَابُ اللهِ**»[١].

ويقول ﷺ: **يُوشِكُ أَحَدُكُمْ أَنْ يُكَذِّبَنِي وَهُوَ مُتَّكِئٌ عَلَىٰ أَرِيكَتِهِ يُحَدَّثُ بِحَدِيثِي؛ فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللهِ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ، أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللهُ**»[٢].

فيؤدي الاحتكام للمرجعية الإسلامية بهذا المعنىٰ إلىٰ السعي لضبط الأفراد والجماعات والمؤسسات وسائر النشاطات الإنسانية الفردية والاجتماعية بمرجعية الوحي؛ فيُحل الجميع ما أحل الله، ويحرمون ما حرم الله، ويجتهدون في تقدير حكم ما سكت الوحي عنه؛ وَفْقَ المصلحة والمفسدة والموازين الخاصة بكل باب، وهذا القدر متفق عليه في الجملة بين طوائف المسلمين غير العلمانيين، مع

(١) أخرجه مسلم في صحيحه «١٢١٨»: كتاب الحج، بَابُ حَجَّةِ النَّبِيِّ ﷺ، وأخرجه أبو داود «١٩٠٥»: كتاب المناسك: بَابُ صِفَةِ حَجَّةِ النَّبِيِّ ﷺ.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند: «١٧١٩٤»، «٢٨/ ٤٢٩»، وانظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة: «٦/ ٨٧٣».

اختلافات في التفاصيل أكثرها في حدود السنة الصحيحة ومناهج قبولها، وفي زيادة الرافضة ونحوهم لنصوص رفعوها لمرتبة القداسة كأقوال الأئمة المعصومين عندهم.

ومن أمثلة ذلك في السياق الإسلامي المعاصر:

(١) يقول المستشار طارق البشري: «الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة أمة خرجت من كتاب واحد، هو القرآن الكريم وما فصله وبينه الحديث الشريف متصلًا به[١]، إن كل ثقافة هذه الجماعة وكل آدابها وفنونها وجهودها العقلية والوجدانية تمحورت حول هذا الكتاب»[٢].

(٢) ويقول البشري أيضًا: «الذي يؤمن بالقرآن والسنة كمرجعية لكل التعاملات هو من التيار الإسلامي، والذي لا يؤمن بالمرجعية الإسلامية؛ فهو خارج الفكر السياسي الإسلامي وخارج التيار الإسلامي؛ لكنه يظل مسلمًا يعني لا يكون خارج الملة الإسلامية»[٣].

(٣) حضور الوحي في برنامج حزب الحرية والعدالة[٤]، والبرنامج الرئاسي الذي خاض به الدكتور محمد مرسي انتخابات الرئاسة[٥].

وهاهنا قضية مهمة تتعلق بالمرجعية الإسلامية/ النص:

يقول الدكتور طه عبد الرحمن: «الإسلام يشكل المرجعية الدينية لتدبير الدولة، ولئن كانت هذه المرجعية تقضي بإقامة التعاليم الدينية في مختلف شئون الحياة؛ فلا يلزم منها أن إجراءات هذه الإقامة -كما يتوهم بعضهم- تخرج من دائرة الاجتهاد البشري؛ ذلك أن التعاليم الدينية إذا كانت فعلًا إلهيًّا خالصًا بموجب نزول الوحي؛ فإن إقامتها فعل بشري خالص بموجب التكليف الإلهي؛

---

(١) تأمل الإطار الذي حصر فيه البشري مرجعية الحديث الشريف!

(٢) «ماهية المعاصرة»، (ص/١٠٤).

(3) http//:espanol.islamweb.net/ramadan/index.php?page = article&lang = A&id = 8715

(٤) (ص/٩).

(٥) (ص/١١، ١٤، ١٤٣).

فمعلوم أن هذه الإقامة تحتاج -بصفة جوهرية- إلىٰ فهم النصوص الدينية، ومعرفة أسباب نزولها وجزئيات مضامينها، كما تحتاج إلىٰ تشخيص النوازل الطارئة والحوادث المستجدة وإلىٰ تحديد المقاصد والمصالح التي تكتنف ظروفها، وتحتاج -أخيرًا- إلىٰ معرفة تنزيل أحكام هذه النصوص علىٰ هذه الوقائع، مراعاة لهذه المصالح؛ كل هذه الأفعال التي تنتهي باتخاذ التدابير المناسبة تستوجب استخدام العقل البشري، بل تستوجب من أسباب النظر والاجتهاد ما يجعل المعرفة العقلية، لا معرفة مباينة للنص الديني، وإنما معرفة متداخلة معه؛ حتىٰ إنه يصح أن نقول إنه لا إقامة لوحي إلهي بغير رأي بشري، ولا فهم لنص قدسي بغير معنىٰ زمني»[١].

وهذا يقودنا إلىٰ الإشكالية الحقيقية المتعلقة بمعيارية النصوص المقدسة، وهي أنه لما كان التعامل معها يحتاج لمناهج في الإثبات ومناهج في الفهم والتفسير؛ أدىٰ ذلك إلىٰ أنه -وباستثناء ضرورات الدين[٢]- حصل بين المسلمين خلاف في التعامل مع النصوص، سواء علىٰ مستوىٰ الثبوت أو الدلالة؛ بحيث حصل انزياح معياري من النصوص إلىٰ الأيديولوجيا التي تشكل المنظومة التفسيرية للنص؛ فالجميع وإن تحاكموا إلىٰ الكتاب والسنة إلا أن مؤدىٰ تحكمهم من ناحية الممارسة الواقعية أنتج منظومات تفسيرية صار لها بعد استوائها النصيب الأعظم من المعيارية، وما إيراد النصوص المقدسة إلا لدعم وتأييد الرؤية التي يحملها الخطاب ولإكسابها الهيبة والشرعية التي تكفي لتحويل خطاب الفرد/ الجماعة وأيديولوجيته إلىٰ مرجعية.

---

(١) طه عبد الرحمن، «روح الدين» (ص/ ٣٤٩).

(٢) انظر: «ماهية المعاصرة» (ص/ ١٠٤-١٠٥)، وبالتالي فليس معنىٰ كلامي التالي عن الأيديولوجيا أن تلك الأيديولوجيات لا تكون أبدًا هي مراد الله ومراد رسوله من الوحي، وإنما معنىٰ كلامي هو الفصل بين منطقة الاتفاق الذي لا يُرتاب فيه ولا يُرتاب معه أن تلك المساحات من الأيديولوجيات هي دين الله ومراده، وبين منطقة الاختلاف التي لا نعلم علىٰ سبيل القطع الحق فيها، وأن منطقة الاتفاق ومنطقة الاختلاف لها أدوات علمية تُدرَك بها ويُدرَك بها الفرق بينها؛ حتىٰ وإن حصل لون آخر من الاختلاف في تعيين بعض هذا الفرق أحيانًا.

٢- المرجعية الإسلامية/ الأيديولوجيا:

أنتج تعامل المسلمين مع النصوص المقدسة ونظرهم في الواقع؛ إلىٰ إنتاج حزمة من المنظومات التفسيرية والأيديولوجيات التي تتقاطع حينًا وتتباين أحيانًا، وصار إدخال لفظ الإسلامية علىٰ مصطلح المرجعية يراد به أحيانًا الرجوع إلىٰ منظومات تفسيرية للنصوص المقدسة وإلىٰ مذاهب ونظريات ونماذج تفسيرية والاحتكام المعياري لها، وقد عُدَّت المرجعية الإسلامية/ الأيديولوجيا مركز قوة للإسلاميين؛ فيقول برهان غليون: «نجحت المرجعية الإسلامية في جذب جمهور واسع؛ لأنها قادرة -كونها عقيدة دينية- علىٰ تجاوز التقسيمات التقليدية التي كانت تُفرزها العقائديات الحديثة الطبقية والفكرية، وفتح المجال أمام تكوين تآلفات سياسية جديدة . . لا تقبل ولا تقصي إلا علىٰ أساس معيار واحد: إعلان الانتماء للإسلام، والأخذ به شعارًا سياسيًّا، إضافة إلىٰ ما يمثله بشكل طبيعي كونه دينًا»[(١)].

ونلاحظ أنه أحيانًا يكون الرد إلىٰ أيديولوجيا ظاهرًا كما دعوة بعض السلفيين إلىٰ مرجعية سلفية، وأحيانًا يكون كامنًا تحت الدعوة لمرجعية الكتاب والسنة؛ فما من طائفة تدعو لهذه المرجعية إلا ويكمن تحت دعوتها لمرجعية الوحي الدعوة لأيديولوجيتها التي تتبناها، وتقول إنها أنتجتها عن النظر في الكتاب والسنة.

ومن أمثلة ذلك في السياق الإسلامي المعاصر:

(١) شعار الإسلام هو الحل وما دار حوله أو حول دلالته من كتابات إسلامية تصوغ الأيديولوجيا المعيارية التي يشير إليها الشعار، وقد بدأت هذه الكتابات من الثلاثينيات الميلادية، وما زالت مستمرة حتىٰ الآن، من أشهر أمثلتها سلسلة الحل الإسلامي للدكتور يوسف القرضاوي.

---

(١) برهان غليون، «نقد السياسة: الدولة والدين» (ص/ ٢٨١-٢٨٢).

(٢) مطالبة عدد من أعضاء الجمعية التأسيسية لكتابة الدستور المصري؛ بجعل الأزهر الشريف هو الجهة المخولة بتفسير عبارة مبادئ الشريعة؛ إن تم الإبقاء عليها كمادة ثانية في الدستور المصري، وظاهر جدًّا أن المراد هنا هو الخروج من صراع الأيديولوجيات المفسرة للوحي إلىٰ أيديولوجيا توافقية نسبيًّا يمثلها الأزهر.

(٣) ما نص عليه حزب الحرية والعدالة في برنامجه بقوله: «تطبق مرجعية الشريعة الإسلامية بالرؤية التي تتوافق عليها الأمة؛ من خلال الأغلبية البرلمانية في السلطة التشريعية المنتخبة انتخابًا حرًّا بنزاهة وشفافية حقة»[١].

وهذه محاولة أخرىٰ لإيجاد مخرج من تنازع الأيديولوجيات بجعل المرجعية لأيديولوجية الأغلبية، وهذا النص يوضح -بصورة جلية- أن المرجعية/ الأيديولوجيا هي ما عليه الإحالة في أكثر الخطابات المعاصرة.

(٤) وتقدم دراسة الدكتور أشرف العنتبلي المنشورة علىٰ موقع إخوان ويكي[٢] نموذجًا جيدًا للمرجعية/ الأيديولوجيا، التي يتم فيها الإحالة علىٰ الدستور بعد كتابته؛ وفق المرجعية الإسلامية؛ بحيث يكون هو الرؤية المرجعية لنظام الدولة.

(٥) مقال الدكتور إبراهيم البيومي غانم بعنوان: معنىٰ المرجعية الإسلامية للدولة المدنية، ويظهر فيه جليًّا استعمال لفظ المرجعية في موضع الأيديولوجيا والمنظومة الفكرية، بل المقال معقود لبيان معالم هذه الأيديولوجيا.

(٦) تصريح الدكتور يسري حماد المتحدث الرسمي باسم حزب النور السلفي في مصر، الذي قال فيه عن الحزب: «الحزب يقدم نفسه كأكبر حزب له مرجعية سلفية علىٰ مستوىٰ العالم في الوقت الحالي»[٣].

---

(١) (ص: ١٥).

(٢) وعنوانها: «رؤية الإخوان للمرجعية الإسلامية للدولة الدستورية والقانونية».

(3) http//:www.almasryalyoum.com/node/1115866

٣- المرجعية الإسلامية/ الفرد أو الجماعة:

إدخال لفظ الإسلامية علىٰ مصطلح المرجعية يراد به أحيانًا الرجوع إلىٰ فرد/ جماعة رجوعًا معياريًّا تستمد منه الفقه والفتوىٰ، وتعيين ما هو الخيار الشرعي الأنسب للفرد أو الجماعة.

ومن أمثلة ذلك في السياق الإسلامي المعاصر:

(١) مفهوم مرجع التقليد عند الشيعة، وكذلك ولاية الفقيه عندهم.

(٢) الدور المرجعي الذي يلعبه مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين في مصر.

(٣) الدور المرجعي لمجلس إدارة الدعوة السلفية بالإسكندرية؛ خاصةً الشيخ ياسر برهامي.

(٤) نص مؤسسي حزب الوسط علىٰ تفسير المرجعية الإسلامية بأنها: «المرجعية الإسلامية العربية الحضارية للأمة»[١].

ويقولون بحسب برنامجهم: «ويرىٰ قادة الحزب أن المرجعية الإسلامية ليست مرجعية دينية حسب الفهم الغربي، ولكنها مرجعية دينية وحضارية معًا، والجانب الديني منها يخص مَن يؤمن بالإسلام دينًا، والجانب الحضاري منها يخص مَن ينتمي للحضارة الإسلامية، مسلمًا كان أم غير مسلم»[٢].

وفي تفسيرهم لهذه العبارة ذكر الأستاذ عصام سلطان[٣] وغيره تفسيرًا يتعدىٰ حدود الأيديولوجيا إلىٰ استدماج الممارسات التاريخية في مضمون مفهوم المرجعية الإسلامية؛ بما يتيح للحزب الاستفادة حتىٰ من الممارسات المتعارضة مع نصوص الفقهاء، مع تأكيدهم علىٰ أن الصورة المعبرة عن المرجعية الإسلامية

---

(١) انظر: أسامة عبد الحق، «الإسلاميون الجدد» (ص/ ٥٥).

(٢) انظر: «الإسلاميون الجدد» (ص/ ٥٧).

(٣) راجع كلامه في مناظرته مع الدكتور عمرو حمزاوي، وهي متداولة.

هي الدستور الذي يجب أن يتم من خلال التوافق العام والتقبل الغالب للجماعة السياسية من خلال وكلائها؛ معبرًا عن القاسم المشترك العام لمختلف الفصائل والفرق والجماعات[1]، وهذا يجعل قولهم عندي أشبه بالمرجعية/ الجماعة منه بالمرجعية/ الأيديولوجيا.

---

(١) انظر: «الإسلاميون الجدد» (ص/٥٦).

ثانيًا: المرجعية الإسلامية .. تحديات ثلاثة

ثلاثة تحديات كبيرة تواجه دعاة المرجعية الإسلامية نريد أن نسلط عليها الضوء في هذه العجالة، وهي:

التحدي الأول: مناوءة دعاة المرجعيات العلمانية لهم.

المرجعية المعيارية هي ما يفصل بين التيارات غير الإسلامية وبين دعاة المرجعية الإسلامية الذين يُلقَّبون بالإسلاميين، وفي حين تحرص التيارات الإسلامية علىٰ الدعوة لجعل الإسلام دينًا للدولة وثابتًا دستوريًّا، وتستمد الدولة منه قيمها الثقافية والقانونية والأخلاقية والاجتماعية؛ تدعو تيارات شتىٰ إلىٰ استمداد المعيارية من مرجعيات متعددة تُعَد العلمانية ونزع القداسة عن القيم هي قاسمها المشترك، وللقيم الليبرالية للنظام الديمقراطي الغربي نصيب الأسد منها، مع توظيف الضغط الدولي والآلة الإعلامية والكتلة الحرجة من نشطاء الثورة من غير الإسلاميين لخدمة تنحية المرجعية الإسلامية[١].

ولا ينكر الباحث أن الداعين لتنحية المرجعية الإسلامية بالكلية لا يزالون قلة في المجتمعات الإسلامية؛ في ظل حرص أكثر النخب العلمانية علىٰ قبول

---

(١) وهذا واقع ثقافي وسياسي وفلسفي لا يمكن إنكاره؛ إلا بنوع من دس الرأس في التراب أو تزييف الوعي، كدعوىٰ بعض إخواننا لترك مصطلح الإسلاميين، وأن كل مَن يدعو لمشتركات بين الإسلام، وغيره من المسلمين هو إسلامي، وهذا نوع من المغالطة لا يصمد أمام النظر العلمي، وراجع: «ماهية المعاصرة» للمستشار طارق البشري (ص/ ٨٤-٩٤).

بعض المكونات الثقافية للمرجعية الإسلامية؛ خاصةً في قطاع القيم الأخلاقية وقطاع قوانين الأحوال الشخصية.

إلا أن ذلك لا ينفي بقاء حالة المناوءة في باقي القطاعات، مع كون القطاعات التي أقروا فيها بالمرجعية الإسلامية لا يُفرح بها كثيرًا؛ خاصةً مع حرص كثير منهم علىٰ صبغتها بالصبغة المدنية ونزع الخصوصية الإسلامية عنها[1]، وتورط بعض الإسلاميين معهم في هذا، ودعوتهم لهذه المكونات دعوة منزوع عنها الاحتجاج الشرعي الديني لها.

وهذه الإشكالية تحتاج إلىٰ توظيف آليات متعددة، والعمل علىٰ جبهات مختلفة للمواجهة أشرت لبعضها في مبحث الانفتاح علىٰ الجماعة الوطنية من كتابي: «فقه الاستضعاف»؛ لكني أشير ها هنا إلىٰ عمدتها، وهو نشر الدين في العامة بتعليمهم جمل الكتاب والسنة والانتشار في وسط الناس انتشارًا لا لأغراض سياسية ولا لأغراض تبشيرية تدعو للانضمام لهذه الجماعة أو ذلك التيار، وإنما انتشار عمدته تعليم الناس الكتاب والسنة وبث الذكر والصلاة والقرآن ومكارم الأخلاق وسيرة النبي ﷺ وأصحابه والأئمة الفقهاء (رضي الله عنهم)، وإعادة سنة حلقات القرآن للأطفال علىٰ نطاق واسع جدًّا، وأن يُبذل فيها من المال والجهد أعظم مما يُبذَل في السياسة وجوانب الدعوة الأخرىٰ.

فإن الطبيعة السياسية لآليات الفجور الممنهجة التي تُبَثُّ في العامة من قبل سدنة التغريب العلماني لا تخفىٰ علىٰ فقيه، وغرضها هو تجفيف منابع التدين في الناس مع إبقاء خيط تدين خفيف جدًّا محوط بالشهوات والشبهات من كل جانب، والقصد من ذلك: «إنما هو قتل حاسة النقد في الوجدان الديني الشعبي؛ أي القضاء علىٰ أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .. فإذن بؤرة الصراع

---

(١) انظر مثلًا: أحمد عبد المعطي حجازي، مقال في جريدة الأهرام بعنوان: (مصر هي مرجعيتنا) علىٰ هذا الرابط:

http//:www.ahram.org.eg/The%20Writers/News110402/.aspx

هي تدين المجتمع، ومشكلة الحركة الإسلامية هي كونها قد استُدرِجَت فعلًا لتلعب خارج حلبة الصراع»[1].

وعلاج هذا هو الطريق الذي قدمناه وهو قلب الدفاع والهجوم معًا وكل دين أو دعوة فقدت العامة؛ فقدت قلبها وكل دين أو دعوة لم تربِّ نشأها علىٰ يديها؛ فقدت خطوط إمدادها، وكل دعوة إسلامية جعلت السياسة والمنظومة الفكرية الخاصة هي لب دعوتها دون جمل الكتاب والسنة التي لا اختلاف فيها؛ فقدت أعظم ما يُثبت الناس علىٰ الدين؛ فلا يُبقي الناس مؤمنين لا يتسرب الشك إلىٰ نفوسهم إلا ربطهم بالوحي الثابت من غير شقشقة خلاف.

التحدي الثاني: تنازُع المرجعية:

فالتيارات الإسلامية -وكنتيجة متوقعة للطبيعة الاختلافية للتفسيرات الدينية، ولاختلاف الخيارات السياسية وتطويع الرؤية الدينية لخدمتها- ستواجه حالة من تشظي المرجعية في ظل إدخال الخلاف في فهم النصوص كعامل من عوامل الصراع والمنافسة السياسية؛ ولذلك كتب أحد أهم المستشرقين المعتنين بالإسلام السياسي (أوليفيه روا) مقالًا في اللوموند الفرنسية بعنوان: «الثورة ما بعد الإسلامية» يقول فيه:

«إن ما نشهده حاليًّا هو تشتت المرجعية الإسلامية، وعجز التيارات الرافعة للشعار الإسلامي عن احتكار المشروعية الإسلامية، علىٰ الرغم من السمة الدينية الغالبة علىٰ المجتمع؛ فالبضاعة الإسلامية نفسها أصبحت شديدة التنوع، والسلطة التأويلية للنص لم تعد قائمة، ومسارات التدين غدت متعددة وغير محصورة في النمط السياسي»[2].

وسواء كان هذا التنازع بين التيارات الإسلامية نفسها أم بينها وبين النخب العلمانية التي توظف النظر في الشريعة في خلافها مع الإسلاميين؛ فإن المحنة التي سيحدثها صراع التأويلات ستكون ثقيلة الوطء علىٰ دعاة المرجعية

---

(١) انظر: فريد الأنصاري، «الفجور السياسي»، (ص/١٠٢، ١٠٣-١٠٩).

(٢) بواسطة: السيد ولد أباه، «الثورات العربية الجديدة» (ص/١١٣).

الإسلامية؛ خاصةً مع توظيف النخب العلمانية لهذا الخلاف ليدعم دعوتها لنسبية الحقيقة أو علىٰ الأقل نسبية تفسير الدين.

والحل الأساسي لهذا الإشكال: هو تفعيل أخلاقيات الحوار، وفقه التعامل مع الخلاف السائغ وغير السائغ، وإشاعة النقد العلمي النزيه، وفتح آفاق التناصح بين المسلمين (الإسلاميين وغيرهم)، ومخاطبة العامة بجمل الكتاب والسنة الثابتة وعدم إدخالهم في النزاع الذي بين النخب العلمية والثقافية إلا بما تقتضيه ضرورة تبيين الحق، مع مراعاة ما تقتضيه الأحوال من تغليب الملاينة في المخاطبة قدر الاستطاعة.

التحدي الثالث: الشعارية:

وهو ما تعانيه التيارات الإسلامية من نقص في قدرتها علىٰ تحويل المرجعية الإسلامية من الحالة الشعارية إلىٰ التطبيقات الفاعلة؛ فالتيارات الإسلامية ما زالت تتعامل مع المرجعية الإسلامية علىٰ أنها مجرد تقييدات قيمية وتشريعية للدولة الحديثة ومؤسساتها القانونية والسياسية والثقافية، وهذه غفلة شديدة جدًّا عن الطبيعة العلمانية للدولة الحديثة ومؤسساتها، وهذه الطبيعة العلمانية لا يمكن تجاوزها بمجرد فعاليات الأسلمة هذه، مع كون فعاليات الأسلمة لم تطبق منها التيارات الإسلامية إلا القليل؛ تسترًا بشعار آخر لا توجد منهجية واضحة لآليات تطبيقه، وهو التدرج.

والتطبيق الحقيقي للمرجعية الإسلامية كآلة للتعامل مع واقع الدولة الحديثة لا يتم بمجرد التقييد التجزيئي الذي تدعيه التيارات الإسلامية، الذي أحسن أحواله إن تم أن يكون من قبيل الملك لا الخلافة، وإنما لا بد من اشتمال التطبيق الحقيقي للمرجعية الإسلامية علىٰ آليتين أساسيتين:

الأولىٰ: النقد التاريخي المنطقي.

الثانية: التطوير التأصيلي التكييفي التكميلي.

وتطبيق هاتين الآليتين كفيل بتحقيق المطلوب، الذي هو: قلب هيكلة هذه الدولة الحديثة لتتحول إلىٰ مفهوم الدولة الإسلامية التي تتولىٰ تدبير أمر المسلمين؛ بإقامة الدين فيهم، وليس مفهوم الدولة الحديثة التي تبتلع الدين، وتقيم نفسها مركزًا للقداسة ومعقدًا للولاء ومصدرًا للقيم[1].

(١) انظر: طه عبد الرحمن، «روح الدين»، (ص/٣٣٨-٣٤٠).

ثالثًا: المرجعية الإسلامية بين الدين والسياسة

اتخاذ تيارات سياسية للدين كمرجعية لها، بينما الواقع أن الحالة السياسية تجمع بين ما هو ديني وما هو زمني، والإسلام نفسه -الذي هو الدين المقصود ها هنا- لا يجعل كل مناطق الدنيا منطقة نطق وتقييد، بل يترك بعدها عفوًا لا ينطق فيه، هذا الواقع يثير إشكالات حول طبيعة توظيف المرجعية الدينية في السياسة، وهل من الممكن أن تتعرض هذه المرجعية من جهة الفعل السياسي لتضييق يحد من أثرها أو توسعة تخرج بها عن نطاقها، وما الدور السياسي الحقيقي الذي سيقوم به الفقيه بوصفه مصدرًا للمرجعية ومفسرًا لها؟

والواقع أن النظر في العلاقة بين الدين والسياسة من زاوية المرجعية الإسلامية؛ ينبني علىٰ تعيين ما هو الفرق بين معيارية المرجعية الإسلامية في الدين ومعياريتها في السياسة، ولبيان هذا الفرق أقول:

القضايا والمسائل التي تعرض للإنسان ثلاثة أنواع:

الأول: ما لا مدخل لغير المرجعية الإسلامية فيه، كتفسير الوحي، وكقضايا العبادات.

الثاني: ما لا مدخل للمرجعية الإسلامية فيه إلا من حيث كون النظر فيه مؤطرًا بالأسس القيمية الإسلامية، وذلك كالعلوم الطبيعية.

الثالث: ما تغطي المرجعية الإسلامية منه مساحة، وتترك مساحة أخرىٰ هي عفو يُنظر فيها بمقتضيات المصلحة التي لا تتنافىٰ مع مقاصد الشارع، وذلك

كالمعاملات من بيع وشراء ونكاح وطلاق وكقضايا الدولة والسياسة والسلم والحرب؛ فجميعها من أمر الدنيا، وأمر الدنيا منه ما ضبطته الشريعة بأوامر ونواهٍ، ومنه ما تركته الشريعة للخبرة والخيارات البشرية ويُعلَم التمييز بين المساحتين بنطق الوحي وسكوته؛ إذ إن الإسلام شامل للسياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها من مناحي الحياة، وجهة شموله لها هو أنه يعطيها المظلة القيمية ويوضح دائرة ما لا يجوز للإنسان فعله في السياسة أو غيرها؛ إذ إن الإسلام هو دين الله الذي اختاره للناس؛ ليصلح به دينهم ودنياهم؛ فترك لهم مساحات واسعة للاجتهاد في السياسة وأمور الدنيا، ولكنه -سبحانه- احتفظ بحق أن يشرع لهم منظومة من القيم ودوائر ضبط المحرمات يقي بها الله -تعالىٰ- الإنسانَ شر نفسه، ويحمي حمىٰ اجتهاد الإنسان أن يتقحم فيما يعلم الله أنه يفسد الإنسان ويضر دينه ودنياه.

من هذا التقرير يُعلَم أن حضور المرجعية الإسلامية في الدين (مسائل النوع الأول) يختلف عن حضورها في مسائل السياسة وهي من النوع الثالث؛ فهي وإن حضرت في نطاق معين من قضايا السياسة والدولة؛ فإنها تُخلِّف وراءها مساحات أخرىٰ كبيرة لا تحضر فيها إلا من حيث الإطار المقاصدي العام وشيء من مناهج النظر والاستدلال، وبالتالي تحتاج هذه المساحة الفارغة إلىٰ استحضار مرجعيات معيارية أخرىٰ تملأ هذا الفرغ يرجع أكثرها لمنتجات العلوم الإنسانية في السياسة والاقتصاد وعلم النفس والاجتماع، ويرجع البعض الآخر منها لخبرات تاريخية وواقع ثقافي ومجتمعي يُساهم بنصيب -ليس هينًا- في صياغة المفاهيم والتحكم في مسارات الممارسة.

فإذا تبين الفرق علىٰ هذا النحو؛ انكشفت لنا معالم الإشكاليات التي تحيط بالممارسة السياسية الإسلامية، والتي يمكننا تقريرها من خلال استعراض قضيتين أساسيتين، وهما:

أولًا: العلاقة بين الفقيه والسياسي:

المراد هنا ليس تحليل مطلق العلاقة بين الفقيه والسياسي؛ بحيث تتناول العلاقة بين الفقيه والسلطان، وإنما المراد تحليل العلاقة بين الفقيه والسياسي داخل التيار أو الحركة أو الحزب ذي المرجعية الإسلامية، والذي أريد بيانه في هذه القضية يمكن عرضه في النقاط التالية:

١- العلاقة بين الفقيه والسياسي في ممارسة أكثر التيارات الإسلامية؛ خاصةً في مصر هي علاقة ملتبسة إلىٰ حد كبير؛ فالفقيه لم يكتفِ بدور المرجعية الشرعية التي تفتي في مجال نطق الوحي، وعندها من المعلومات السياسية ما يؤهلها للفتوىٰ الدينية/ السياسية وتترك للسياسي ما عداه، ولم يرتقِ في الوقت نفسه بمواهبه ليجمع بين دور الفقيه والسياسي في قيادة موحدة؛ خاصةً أن هذا النوع من القيادات الكارزمية نادر في الأمم جميعًا[(١)]. وإنما غلب علىٰ الممارسة السياسية للتيارات الإسلامية إحدىٰ صورتين:

الأولىٰ: أن يجمع الفقيه جمعًا متوترًا بين كونه مرجعًا فقهيًّا، وكونه مرجعًا سياسيًّا في الوقت نفسه؛ فصار يغتر بما معه من معلومات سياسية أساسية حصَّلها للتأهل للفتوىٰ، وبات يظنها تؤهله للممارسة السياسية وتجزئه فيها؛ حتىٰ يوشك أحيانًا أن يقترب من صورة ولاية الفقيه الشيعية؛ من حيث طبيعة الممارسة، لا من حيث الإطار الفكري.

---

(١) لو كان فقه الفقيه بالسياسة يعني كونه سياسيًّا؛ لكان المفتي في الجراحة الطبية جراحًا ماهرًا بمجرد ذلك، ولو كان من ضرورات الفقيه في السياسة أن يكون سياسيًّا؛ لما جاز أن يفتي الناس في البيوع إلا تاجر ماهر، وكل هذا محض توهم، وإنما الواجب أن يكون عند الفقيه من العلم بالسياسة القدر الذي يجزئ للفتيا وإن كان لا يجزئ للممارسة، وأن يكون عند السياسي من العلم بالدين القدر الذي يؤهله لمشاورة الفقيه وإن كان قد لا يؤهله للاستقلال بالنظر؛ فإن السياسة -كغيرها من ضروب الفنون والصناعات- لا تتحقق المهارة فيها بمجرد المعرفة، وإلا لكان أساتذة العلوم السياسية سياسيين بارعين بالضرورة، وإنما ترجع المهارة فيها لاجتماع عوامل ثلاثة، وهي: (الموهبة - المعرفة - الخبرة)، وهذا ما لا يجتمع إلا نادرًا، وليس حصوله شرطًا لأهلية اجتهاد الفقيه في السياسة، ولا يكون الفقيه في الوقت نفسه سياسيًّا مؤهلًا إلا إذا اجتمعت فيه؛ فيظل الأكثر وقوعًا هو سياسي يُشاور فقيهًا، وعند كليهما من الأدوات ما يؤهله لإدارة عملية التشاور.

الثانية: أن يبتلع السياسي الفقيه في مجالس شورية مختلطة يكون صوت الفقيه فيها مساويًا لصوت السياسي أو الحركي، ويتكفل التصويت المدعوم بالتربيطات المستترة بخروج قرار شوري في الظاهر مبتلع سياسيًّا في الباطن. وهي صورة قريبة من طريقة الحكومات المستبدة في جعل الفقيه ذراعًا دينيًّا يدعم قراراتها.

وأرىٰ أن من ضروب الكذب إنكار أن الممارسة السياسية ذات المرجعية الإسلامية في مصر مرتهنة في جميع قراراتها السياسية/ الدينية والسياسية المصلحية إما بقرار فقيه يغلب السياسي، وإما بقرار سياسي يغلب الفقيه.

٢- إذا استقر بيان هذا؛ أحب إزالة الاشتباه بأن أستبعد طرحًا شائعًا ليس هو ما أسعىٰ لإظهاره هنا، فإذا ما تم لي استبعاده وبيان أنه ليس مقصودًا لي؛ عدتُ إلىٰ بيان ما الذي أقصد طرحه.

وحاصل هذا الطرح: الدعوة إلىٰ فصل العمل الدعوي عن السياسي، ويُقصَد بها عادة تحصيلُ غرضين:

الأول: تنزيه الدعوة والفقيه عن ممارسات السياسي التي قد يكون فيها من البراجماتية والمناورة ما لا يليق بالفقيه.

ورأي الباحث: أن ما يجوز للسياسي شرعًا من ألوان المناورة السياسية يجوز مثله للفقيه؛ فلا تفريق بين أحكام المكلفين في ذلك؛ فالمناورة السياسية إن كانت من الممارسات اللا أخلاقية التي لا يجيزها الشرع بحال كما فيه شرك أو ظلم أو خيانة عهد؛ فإن الشرع لا يجيزها لا للفقيه ولا للسياسي.

وإن كانت مما يجيزه الشرع كالتعريض، والعبارات المجملة المحتملة للحق والباطل، والسكوت عن بيان الحق أحيانًا والتدرج في بيان الشرع أو إنفاذه؛ فإنها جائزة للفقيه والسياسي علىٰ حد سواء. لكنني أدعو الفقيه إلىٰ التقليل من الدخول فيها قدر الطاقة لعلة أخرىٰ غير مسألة التنزيه هذه، وهذه العلة هي أن لهذه المناورات -وإن جازت- أثرًا سيئًا علىٰ العامة وتصوراتهم ومفاهيمهم؛ فقد لا يملكون -في أحيان كثيرة- التمييز بين الأصل والمناورة؛ مما يوجب بقاء

الفقيه طرفًا ضابطًا مظهرًا للحق مستقلًا عن السياسي الاستقلال الذي لا يضطره للمناورة، ويتيح للسياسي فرصة المناورة بقوله: فُتيا فلان بعينها ليست ملزمة لنا، وهذا من السياسي صدق لا ينفي أن الحكم المتضمن للفُتيا ملزم له؛ فيكون مجموع بيان الفقيه للحق ومناورة السياسي الإعلامية هو في نفسه مناورة تجمع بين بيان الحق والتخلص من التبعات الإعلامية التشويهية لهذا البيان.

الثاني: الفصل بين الدعوي والسياسي؛ بغرض إعطاء الاستقلالية للسياسي أن يتحرك ويختار باستقلالية عن فتوىٰ الفقيه الملزمة له.

ورأي الباحث: هو رفض هذه الدعوة تمامًا؛ فالسياسة الوضعية التي يخوض الإسلاميون غمارها لا يُناط بأحد أن يقلل فسادها وأن يُدخل تصرفات الإسلاميين فيها في السياسة الشرعية إلا الفقيه، ولو نزعنا سلطة الفقيه عن السياسي؛ سيكون ذلك ذريعة لتحوُّل الأحزاب الإسلامية إلىٰ أحزاب مدنية؛ بتجميل قيمي وأخلاقي كالأحزاب المسيحية في الغرب، وكحزب العدالة والتنمية في تركيا، وهي نماذج سيئة تدور في أطراف العلمانية لم تخرج عنها وإن لم تكن في مركزها. والأصل هو بقاء المرجعية الدينية الملزمة للحزب السياسي في يد الفقيه يبين ما هو الشرع والدين في مناطق نطق الوحي من السياسة، ويقدر التقديرات المصلحية الشرعية في مناطق سكوت الوحي، والتاريخ شاهد بأن الأكثر حدوثًا هو ابتلاع السياسي للفقيه وتحويله لذراع ديني لشرعنة أداء وتصرفات السياسي وليس من مقاصد الشرع فتح الذرائع لحدوث هذا، وإنما الأصل بقاء الشورىٰ بينهما يعوض كل واحد منهما نقص الآخر، مع إيجاد صياغة حسنة للخروج بالرأي تحفظ للفقيه سلطته وللسياسي معرفته وخبرته.

وإذا كنا شبهنا النموذج الأول بولاية الفقيه والثاني بالحكومات المستبدة التي تبتلع الفقيه داخلها؛ فهذا الطرح -وأقرب مثال تطبيقي له هو حزب الوسط في علاقته بمرجعياته الفكرية- هو أشبه شيء بالطرح الليبرالي في علاقة الدولة بالمنظومات القيمية(١).

---

(١) وكلها تشبيهات غرضها تقريب أنماط اشتغال العلاقة، وليس غرضها المساواة في الصورة ولا في =

٣- يبقىٰ بعد ذلك بيان الطرح الذي أقصد إليه ها هنا، وحاصله أن العلاقة بين الفقيه والسياسي بعد تبين إشكالية الالتباس وتعدي الفقيه لحدود الأداء الفقهي أو ابتلاع السياسي للفقيه التي ذكرناها في بداية الكلام؛ يمكن أن يُنظر إليها من ثلاث زوايا:

الزاوية الأولىٰ: أنه علىٰ الرغم من إشكالات تعدي الفقيه لحدوده الفقهية وآثارها السيئة مع عدم تمكنه من الأدوات السياسية؛ فإن الواقع يشهد بأنه حتىٰ السياسي ليس متمكنًا من تلك الأدوات؛ فالجميع حديث عهد بها سواء من ناحية المعرفة النظرية أو من ناحية الممارسة والخبرة؛ فإذا كان كذلك ربما يقال: أنه في دخول الإسلاميين للعمل السياسي كلما كانت كفة الفقهاء أثقل من كفة السياسيين وكانت للفقهاء اليد الطولىٰ عليهم؛ كان أحسن للسياسة وأبرأ للدين، ولو أخطأ الفقيه في أدائه السياسي؛ لنقص خبرته السياسية؛ فالغالب أن هذا أهون من خطأ السياسي الناتج عن نقص خبرته الشرعية، وحجة هذا التغليب أن أدوات الفقيه الشرعية في قدرتها علىٰ اتخاذ القرار السياسي أحسن من أدوات السياسي؛ فالفقه فيه من أدوات النظر واتخاذ القرار ما يصلح للفقه وغيره أكثر مما لدىٰ السياسة من هذه الأدوات.

إلا أن الإشكال الحقيقي -إن تممنا النظر في هذه الزاوية- يتعلق بفقد التيارات السياسية لفقهاء تتناسب أدواتهم الشرعية مع حجم المسئولية؛ فالفقهاء حقًّا قلة، والخلل الحقيقي الذي يورد البعض شواهده ليس سببه الأساس -فيما نرىٰ- نقص الخبرة والمعرفة السياسية لدىٰ الفقيه، وإنما نقص أدوات هذا الفقيه نفسه وقعود محصوله وملكاته عن الوفاء بحسن الرأي وسداد القول الذي تقتضيه جسامة الأحداث؛ فأبواب السياسة الشرعية بحاجة لفقهاء من الطراز الأول، وهو الشيء النادر في أوساط المرجعيات الشرعية للأحزاب السياسية الإسلامية.

= الأحكام، كما أني أقر أنها تشبيهات لا ترقىٰ لتكون نموذجًا تفسيريًّا لأنماط العلاقة بين الفقيه والسياسي في واقع الحركات الإسلامية؛ فهي نماذج اختزالية بامتياز، والواقع أعقد منها وأعمق وأغمض، لكني فقط استعملتها لشيء من التقريب لا غير.

الزاوية الثانية: من أهم وسائل تقليل إشكاليات العلاقة -فيما نرىٰ- أن يكون اعتماد الأحزاب السياسية علىٰ مرجعيات فقهية في صورة مجالس شرعية تتشاور فيما بينها وتُخرج رأيها مبسوطًا بالدليل والتعليل، ويكون القرار ملزمًا للسياسيين إن اتفقوا وتخييريًّا بين آرائهم إن اختلفوا؛ فتكون منزلة رئيس الحزب من هذا المجلس بمنزلة ولي الأمر من أهل شورته؛ وذلك للخروج من إشكاليات اعتماد مرجعية فقهية منحصرة في فرد بعينه، مع وجوب الحذر -أيضًا- من التحالفات التي قد تنشأ بين السياسي وبعض الأذرع الفقهية؛ بما يؤثر علىٰ نزاهة القرار الفقهي. ويمكن اقتراح إقامة مجلس شورىٰ موازٍ للنظر في القضايا السياسية تكون نخبه سياسية وثقافية واجتماعية، ويكون الفقيه جزءًا منه، وليس مسيطرًا عليه كمجلس شورىٰ المسائل السياسية/ الدينية.

الزاوية الثالثة: الاستقلال الحقيقي للقيادة السياسية في قرارها السياسي ركن أصيل لا غنىٰ عنه، واختيار القيادة السياسية بالاقتراع العام بين أعضاء الحزب مع تقييده بدستور للحزب يحفظ للفقيه سلطته الفقهية هو أمثل صور هذا الاستقلال، وهو نموذج مصغر لطرح الإسلاميين في الدولة والدائر علىٰ أسلمة الدولة الوطنية الحديثة بتقييد مؤسساتها بمظلة قيمية وتشريعية، وهو أفضل الحلول المتاحة حاليًّا للحيلولة دون ابتلاع السياسي للفقيه ابتلاعًا يجعل مكانته الفقهية داعمة أبدًا صورية مهمشة دائمًا، وللحيلولة -أيضًا- دون ابتلاع الفقيه للسياسي وتحويله لمجرد واجهة يلعب الفقيه من خلفها جميع الأدوار.

ثانيًا: كيف يبني الإسلاميون سياستهم؟

المرجعية الإسلامية المشتملة علىٰ العقائد والأحكام ومنظومات القيم وأطر منهجية واستدلالية لا تكفي وحدها -علىٰ أهميتها- لتشكيل السياسة الإسلامية نظرية وممارسة، وبالتالي لا بد للإسلاميين من دعم أدواتهم المعرفية والتقنية؛ بما يعين الجمع بينه وبين المرجعية الإسلامية علىٰ تشكيل معالم سياسة الإسلاميين، ونذكر لذلك ثلاثة مجالات أساسية:

المجال الأول: بناء النظرية السياسية:

لا بد ألا يكتفي الإسلاميون بإسباغ منظومة قيمية انتقائية تجزيئية علىٰ النظرية السياسية الغربية تخوِّل لهم الممارسة السياسية، ثم يكون هذا هو منتهىٰ نظرهم؛ بل لا بد من التوفر علىٰ بناء نظرية سياسية خاصة تناسب واقع بلادهم الثقافي والاجتماعي؛ فإن الشهادة بالحق، والعدل في التعامل مع المصطلحات، وتكييف التصرفات الفقهية للتيارات الإسلامية المشاركة في العملية السياسية؛ بحيث لا نحرم عليهم ما لا بينة علىٰ تحريمه، ولا نسد عليهم ما أباحت الشريعة لهم ممارسة جنسه عند الاحتياج؛ هذه الثلاثة لا تعني أبدًا أننا نقر ما تورط فيه أكثر الذين كتبوا في الفقه السياسي من المعاصرين؛ خاصةً مَن ينتمون لتيار التنوير الإسلامي، الذين لم يكتفِ بعضهم بوقوعه في أسر وهم كونية هذه المنظومات الحداثية الغربية، وصلاحيتها لكل زمان ومكان؛ حتىٰ صار يسبغ علىٰ كثير من أجزائها الصبغة الشرعية كأنما جاء بها وحي مبين، ولا بينة علىٰ هذا الإضفاء في أكثر ما يدعون.

وصارت الشورىٰ هي الديمقراطية علىٰ ما بينهما من فروق كثيرة ومؤثرة، وصار فصل السلطات الذي غايته أنه منطقة عفو لا نص للشارع فيها؛ واجبًا شرعيًّا تُتَكلف له الصور والنماذج من التاريخ، وفي حين توصف الهياكل السياسية لحقبة الخلافة الراشدة علىٰ أنها «نتاج بشري محكوم بالسياق التاريخي والظروف الحضارية والمناخ الثقافي لعصرها، ويجب ألا تتحول إلىٰ دين يُلزَم به المسلمون علىٰ اختلاف عصورهم»[1]؛ تُخلع علىٰ التجربة السياسية الغربية التي أنتجت هذه المنظومة الحداثية السياسية صفة الكونية، وتتم شرعنة أكثر أجزائها بما يجعلها ملزمة للمسلمين علىٰ اختلاف عصورهم.

---

(١) الكلام لسعد الدين العثماني في بحثه: «الإسلام والدولة المدنية» ضمن كتاب: «مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين» (ص/١١٣)، ومثله شائع في كتابات هذه الطبقة من منظري الإسلام السياسي.

ويرىٰ الباحث: أن مَن دخل في مشاركة سياسية تحت مظلة المفاهيم الحداثية الغربية مستعملًا الأجزاء الموافقة للوحي، أو التي سكت عنها الوحي، أو التي خالفها الوحي وتؤذن الحاجة والضرورة باستعمالها؛ أنه لا حرج عليه ما دام تنظيره لهذه الممارسة في هذا الإطار، ولم يتورط في عمليات أسلمة النظم السياسية الغربية؛ تلك الأسلمة التي تقبل باطلًا أحيانًا وتنسب للدين ما ليس منه أحيانًا أخرىٰ، وتسمي الأشياء بغير أسمائها أحيانًا ثالثة، وتُعطل نظرها العقلي عن البحث في مدىٰ صلاحية وموائمة كثير مما سكت عنه الوحي من هذه المنظومات لبيئتنا وعصرنا وواقعنا الثقافي.

وإنما الذي لا بد للتيارات الإسلامية من سلوكه هو تنمية أدواتهم المعرفية والتقنية، والمزج بينها وبين المرجعية الإسلامية؛ من أجل الانتفاع بالصواب من أجزاء هذه المنظومة الغربية، والانتفاع بالصواب من التجارب الشرقية والغربية الأخرىٰ التي لم تتقيل طريقة الحداثة الغربية، والانتفاع بالصواب من التجارب الإسلامية التاريخية كلها بما فيها التجارب التي يحرص الغرب علىٰ تشويهها، ثم فتح باب الاجتهاد لصياغة نظم سياسية تناسب الواقع الثقافي والديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي لبلاد المسلمين؛ كل ذلك في إطار الدين الأول الذي جاء به النبي ﷺ لا نضيع منه حقًّا ثبت بالبينة قطعيًّا كان أو غير قطعي، في إطار النظر المقاصدي والمصلحي الذي لا يضيع جزئيًّا لا يؤذن الشرعُ بتضييعه.

ومثل هذا الطريق ينافي الطريقين اللذين أشرنا لبطلانهما، وهما:

(١) الرفض من قريب للنظم الحداثية الغربية والوقوع في أسر تجارب إسلامية قديمة ليست من مُلزم الدين الأول فيجب البقاء في أسرها، وليست كونية متعالية علىٰ المتغيرات التاريخية.

(٢) القبول من قريب بالتوسع في قبول الأنظمة الغربية، وإسباغ الشرعية علىٰ عدد كبير من أجزائها وجعلها كونية متعالية؛ ليست منتهىٰ العقل البشري كما يزعم واضعوها فحسب، بل هي -أيضًا- مقتضىٰ الوحي المنزَّل، في عجلة معيبة جدًّا وتوسع أيديولوجي فاقد لأبجديات الانضباط المعرفي.

المجال الثاني: الممارسة السياسية:

لا غنىٰ للإسلاميين عن تحويل ممارستهم السياسية إلىٰ مثال يُحتذَىٰ في الممارسة الأخلاقية التي تراعي المضمون المصلحي الشرعي الذي يميز الرؤية السياسية الإسلامية عن الرؤية السياسية الغربية والقائمة علىٰ الصراع المتسلح بالميكافيلية المؤطر بالنفعية البراجماتية.

لا تعرف السياسة الغربية أن يُخلِّي الحزب دائرة انتخابية لمنافسه؛ لمجرد مصلحة دينية ليس معها اتفاق انتخابي، ولا تعرف السياسة الوضعية أن ينتخب السياسي المؤهل للنظر سياسيًّا من حزب منافس؛ لأنه يراه أصلح ويرىٰ خطأ قرار قياداته بعدم انتخابه[١]، لكن هذه الصورة هي ما تستدعيها القيم الإسلامية التي لا تبيح الاجتماع علىٰ ضلالة في السياسة وغيرها، ووجود هذه القيمة في ساحة الممارسة السياسية الإسلامية، ووجود نظائرها بصورة لا تُفسد ذات البين؛ هو مثال علىٰ التحدي الذي يواجه الإسلاميين إن أرادوا ضرب المثل علىٰ ممارسة سياسية أخلاقية تثبت أنهم قادرين علىٰ تطهير السياسة الوضعية وقلب كيانها، وليس أن السياسة الوضعية هي من ابتلعتهم داخلها.

لا غنىٰ للإسلاميين عن قلب المفاهيم العلمانية التسلطية المصلحية الصراعية البراجماتية إلىٰ المفاهيم الدينية التعبدية المصلحية الشرعية التراحمية؛ فإن لم يفعلوا؛ ففي زحمة الأسلمة سيخرج من بينهم نيتشه الإسلامي.

---

(١) وموافقة الحزب لمجرد أنه الحزب وإن كان قراره خطأ؛ هو قيمة سياسية غربية مخالفة للشريعة التي لا تجيز الطاعة إلا في المعروف، ولو كان قول الحزب سائغًا ما دام أنه خطأ؛ فلا فرق بين الخطأ السائغ وغير السائغ من جهة وجوب عدم التلبس به، ومن استبان له الحق لم يجز له تركه وإن كان يُسحب له إنفاذه بما يقلل فساد الخلاف، ونصوص الشريعة القطعية وعمل السلف هو الدوران مع البينة قطعية كانت أو ظنية، ومصلحة الاجتماع هي الاجتماع علىٰ الحق، أما الاجتماع علىٰ ما أرىٰ أنه خطأ؛ فمفسدة لا تبيحها الشريعة؛ ولذلك تحرم الطاعة للجماعة الأم جماعة الخلافة؛ إن كانت الطاعة في معصية، ولم تفرق بين معصية قطعية أو ظنية، وهذه المسألة هي أحد الفروق المهمة بين التحزب المذموم والتحزب المشروع، تبقىٰ صورة واحدة وهي الخطأ السياسي الذي لا يدخل دائرة الحلال والحرام؛ فهذا له تقديرات مختلفة بحسب ما ينتج عنه من ضرر مظنون أو مقطوع، لكنه علىٰ كل حال ليس داخلًا في كلامي ها هنا.

وهذا -بلا شك- مجرد مثال تبسيطي لمجال من مجالات بناء الممارسة، وإلا فالقضية أكثر تعقيدًا وتركيبًا من هذا[1].

المجال الثالث: المجتمع الأهلي التعبدي:

قدرة الإسلاميين علىٰ إقامة مؤسسات مجتمع أهلي علىٰ نهج تعبدي لخدمة دين الناس ودنياهم، وليس لمجرد المصلحة السياسية؛ هي من أعظم التحديات التي تواجههم، ونجاحهم فيها كفيل بأن يجمع لهم خيرَي الدنيا والآخرة، وكفيل -أيضًا- بأن يكون ضربًا من السياسة غير معهود يثبت قدرة الإسلاميين علىٰ إقامة النماذج والنظريات، وعلىٰ سطر التجارب الرائدة في السياسة والاجتماع.

وختامًا: فهذا الإيجاز هو ما اقتضته طبيعة البحث، ولعلي أعاود النظر في بسط هذه الأجزاء في كتابات مقبلة بإذن الله تعالىٰ.

---

(١) راجع ملحق السياسة الدولية عدد أبريل ٢٠١٢، الذي بعنوان: «الحقبة الإسلامية: إشكاليات تأسيس نموذج إسلامي في السياسة العربية».

ثبت المراجع

١- الإسلاميون الجدد، تأليف: أسامة عبد الحق، نشر: مركز الحضارة العربية.

٢- الإسلاميون المستقلون، تأليف: محمد حافظ دياب، نشر: الهيئة العامة لقصور الثقافة.

٣- الإسلام والدولة المدنية، ضمن كتاب: مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين، تأليف: سعد الدين العثماني، نشر: مكتبة مدبولي.

٤- الثورات العربية الجديدة، السيد ولد أباه، نشر: دار جداول.

٥- الذاكرة والتاريخ، تأليف: وجيه كوثراني، نشر: دار الطليعة.

٦- الفجور السياسي، تأليف: فريد الأنصاري، نشر: دار السلام.

٧- تاج العروس، تأليف: الزبيدي، نشر: دار الفكر.

٨- روح الدين، تأليف: طه عبد الرحمن، نشر: المركز الثقافي العربي.

٩- علم النفس الاجتماعي، تأليف: حلمي ساري ومحمد حسن، نشر: جامعة القدس المفتوحة.

١٠- معجم اللغة العربية المعاصرة، تأليف: أحمد مختار عمر، نشر: دار عالم الكتب.

١١- موسوعة علم الإنسان، تأليف: شارلوت سيمور. سميث، نشر: المركز القومي للترجمة.

١٢- مقاييس اللغة، لابن فارس، نشر: مكتبة الخانجي.

١٣- ماهية المعاصرة، تأليف: طارق البشري، نشر: دار الشروق.

١٤- ملحق السياسة الدولية عدد أبريل ٢٠١٢، الذي بعنوان: «الحقبة الإسلامية: إشكاليات تأسيس نموذج إسلامي في السياسة العربية».

١٥- نقد السياسة: الدولة والدين، تأليف: برهان غليون، نشر: المركز الثقافي العربي.

التَّدرُّج في تطبيق الشريعة .. المفهوم والرؤية

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله، وعلىٰ آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإنَّ السَّعي لضبط الأفراد والجماعات والمؤسسات وسائر النشاطات الإنسانية بمرجعية الوحي؛ فيُحلّ الجميع ما أحلَّ الله، ويحرِّمون ما حرَّم الله، ويجتهدون في تقدير حكم ما سكت الوحي عنه وَفْق المصلحة والمفسدة والموازين الخاصة بكلّ باب: هو عين ما يُعبَّر عنه بتطبيق أو تحكيم الشريعة.

ولمَّا كان كثيرٌ من ذلك يحتاج إلىٰ سلطانٍ، كان طلب حيازة السلطان المُمَكِّن من تحكيم الشريعة واجبًا بالتَّبعية؛ لوجوب تحكيم هذه الشريعة الإلهية.

ولاعتباراتٍ سياسية واجتماعية، وداخلية وخارجية، فإنَّ حيازة هذا السلطان ظلَّت في أغلب الأحيان مُتعذرة علىٰ حَمَلَة المرجعية الإسلامية؛ بل صارت معرفة خصومهم بمكان حيازة السلطان من مشروعهم هي نفسها حجة استضعافهم والتسلُّط عليهم، وهو ما حدا ببعضهم إلىٰ التخلِّي عن حيازة السلطان هدفًا لحَمَلَة المرجعية الإسلامية، وحتىٰ صار عنده من السياسة ترك السياسة.

وبعد الثورات العربية توفر مجال صحي -وإن كان بصورةٍ نسبيةٍ- لكي يعرض الإسلاميون مشروعهم الإصلاحي، ومنذ لحظة عرض المشروع وحتىٰ توسَّد بعضهم للسلطة بالفعل مرورًا بكل مراحل الوصول للسلطة من خطابٍ إعلامي ومسارٍ انتخابي، كان السؤال الأبرز هو سؤال التُّدرج؟

ويُطرح هذا السؤال عادةً للإجابة عن سؤال آخر يتم طرحه وَفْق خلفيتين فكريتين:

الأولىٰ: تسأل عن الطريق الذي سيسلكه الإسلاميون لتطبيق الشريعة، وهل سيحملون الناس عليها قسرًا، ولو لم يرضها الناس منقلبين علىٰ الديمقراطية التي كانت وسيلة توسدهم للسلطة؟

الثانية: تسأل عن الطريق الذي سيسلكه الإسلاميون لتطبيق الشريعة، وهل سيعطِّلون شريعة الله استسلامًا لضغوط الشعب وتسليمًا بمقتضيات الديمقراطية رغم مصادمة هذه المقتضيات للمرجعية الإسلامية، وهو ما يخالف التقييد الذي علىٰ أساسه توسَّل الإسلاميون بالديمقراطية.

فالمجموعة الأولىٰ تسأل عن صورة تحكيم الشريعة؛ خوفًا من أن يتم الانقلاب علىٰ الديمقراطية لحساب تحكيم الشريعة. والمجموعة الثانية تسأل عن صورة تحكيم الشريعة خوفًا من الاستسلام للديمقراطية علىٰ حساب تحكيم الشريعة.

وهنا يجيب الإسلاميون -غالبًا- بأنهم سيستعملون آلية التدرُّج ليبرز سؤال التدرج ما هو؟ وما هي حدوده ومعاييره ومجالاته؟

وتحاول هذه الورقة استكشاف بعض معالم الجواب عن هذا السؤال، فأقول وبالله التوفيق:

أولًا: التدرج لُغةً:

قال ابن فارس: «الدَّالُ وَالرَّاءُ وَالْجِيمُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَىٰ مُضِيِّ الشَّيْءِ وَالْمُضِيِّ فِي الشَّيْءِ»[1].

(١) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ): (٢/ ٢٧٥)، وانظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣هـ): (١/ ٣١٣).
وانظر: كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت١٧٠هـ): (٦/ ٧٧).
وتهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت ٣٧٠هـ): (١٠/ ٣٣٨).

فلفظ (دَرَجَ) دال علىٰ المشي والمضي.

وأما (درَّج) بالتشديد فقال في اللِّسان: «وَيُقَالُ: دَرَّجْتُ الْعَلِيلَ تَدْرِيجًا إِذا أَطعمته شَيْئًا قَلِيلًا، وَذَلِكَ إِذا نَقِهَ، حَتَّىٰ يَتَدَرَّجَ إِلىٰ غَايَةِ أَكله، كَمَا كَانَ قَبْلَ الْعِلَّةِ، دَرَجَةً دَرَجَة»[1].

فهو دالٌّ علىٰ التأني في تناول الشيء أو بلوغه، و(تدرج) مُطَاوع دَرَجه وَإِلَيْهِ تقدم شَيْئًا فَشَيْئًا وَفِيه تصعد دَرَجَة دَرَجَة[2].

فجماع دلالات التدرج: أنه أَخْذ الأمر شيئًا فشيئًا لا دفعةً واحدةً.

ثانيًا: أنواع التدرج:

التدرج ينقسم إلىٰ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: التدرج في التَّشريع، ومعناه: أن يكون مقصود المشرِّع تشريع صورة معينة؛ لكن يتوسَّل إليها بتشريعٍ مؤقتٍ قاصرٍ عن الصورة المقصودة، ثم يتدرج المشرِّع حتىٰ يصل إلىٰ صورة المنع التي كانت مقصودةً له أول الأمر.

ومن أشهر أمثلتِه التدرج في تشريع الخمر علىٰ أربع مراحل.

النوع الثاني: التدرج في إبلاغ الصورة التشريعية، ومعناه: بيان بعض الدين والحق والسكوت عن بيان بعضه إلىٰ أن يحين وقته.

ومن أشهر أمثلته حديث معاذ المشهور لـمَّا بعثه النبي ﷺ إلىٰ قومٍ أهل كتاب.

النوع الثالث: التدرج في التنفيذ: وفيه تكون الصورة التشريعية معلومةً بيِّنةً؛ ولكن يُسكت عن إنفاذها وتحقيق مقتضياتها.

ومن أشهر أمثلته ما وقع من الْخَلِيفَةِ الرَّاشِدِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ؛ فَإِنَّهُ جَاءَ إلىٰ الـحُكْمِ بعدَ مظالِـمَ اقترفَهَا بعضُ الذينَ سبقُوهُ، فتدرَّجَ في الإصلاحِ ولَـمْ

---

(١) لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن علىٰ، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ): (٢/ ٢٦٧)

(٢) المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية بالقاهرة: (ص٢٧٧).

يتعجلْ في التغييرِ، فدخلَ عليه ولدُهُ عبدُ الملِكِ، فَقَالَ لَهُ: «يَا أَبَتِ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَمْضِيَ لِمَا تُرِيدُهُ مِنَ الْعَدْلِ؟ فَوَاللهِ! مَا كُنْتُ أُبَالِي لَوْ غَلَتْ بِي وَبِكَ الْقُدُورُ فِي ذَلِكَ».

قَالَ: «يَا بُنَيَّ! إني إِنَّمَا أُرَوِّضُ النَّاسَ رِيَاضَةَ الصَّعْبِ، وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُحْيِيَ الْأَمْرَ مِنَ الْعَدْلِ، فَأُؤَخِّرَ ذَلِكَ حَتَّىٰ أخرجَ مَعَهُ طَمَعًا مِنْ طَمَعِ الدُّنْيَا، فَيَنْفِرُوا مِنْ هَذِهِ وَيَسْكُنُوا لِهَذِهِ»(١).

ثالثًا: دواعي التدرج والتحديَّات المُوجِبة لاستعماله عند من يستعمله:

تدور دواعي التدرج علىٰ ثلاثة أشياء:

١- العجز عن إنْفاذ الشريعة والإلْزام بها.

٢- القُدرة علىٰ إنفاذ الشريعة، ولكن مع غلبة مفسدة ترك التدرُّج علىٰ مصلحة الإلزام بالشريعة.

٣- القُدرة وقلَّة المفسدة، ولكن إرادة صاحب السلطان الرفق بالناس وتهيئتهم وحُسْن سياستهم.

هذه ثلاث عللٍ يتم التعلُّل بها عند إرادة التدرج، والمقصود أنها عِللٌ مُمكنة لدعوىٰ التدرج، وقد صلحت بالفعل للقول بالتدرج في حالاتٍ معينة، وليس المقصود صلاحيتها للقول بجواز التدرج شرعًا من غير اعتبار للموازنة بين الدواعي والموانع في الحالات المخصوصة.

رابعًا: رؤية التيارات الإسلامية حول التدرج:

سأكتفي هنا لضيق المقام بذكر ما يمثِّل رأي جماعة الإخوان المسلمين في مصر، ثم ما يمثِّل رأي الدعوة السلفية بالإسكندرية، ثم رأي الدكتور حازم أبو إسماعيل مرشح الرئاسة في مصر.

---

(١) صحيح: أخرجه الخلَّال في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (ص٣٧) تحقيق الشيخ مشهور حسن والشيخ هشام السقا - ط/المكتب الإسلامي دار عمار (١٩٩٠م).

١- الإخوان المسلمون:

• نشر الدكتور عطية فياض علىٰ موقع جماعة الإخوان المسلمين بحثًا حول التدرج، قرر فيه منع تدرج التشريع وجواز استعمال التدرج في البلاغ والتدرج في التطبيق والتنفيذ مع ذِكر قواعد حاكمة[١].

• في تصريحات للدكتور محمد سعد الكتاتني أمين عام حزب الحرية والعدالة ورئيس مجلس الشعب بعد ذلك قال فيها: «في حال وصول الحزب لسُدَّة الحكم في البلاد؛ فلن يمنع الخمور بالمنازل أو الفنادق، ولن يحجب المواقع الإباحية، ولن يطبق الحدود، ولن يتدخل في تصرفات السائحين علىٰ الشواطئ».

ونفىٰ الكتاتني سعي الجماعة لتطبيق الحدود فور وصولها للحكم، وأن الوقت لا يزال مبكرًا للحديث عن هذه النقطة؛ مُستشهدًا بتصرُّف أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عندما أوقف تطبيق الحدود في عام المجاعة[٢].

٢- الدعوة السلفية بالإسكندرية:

يقول الشيخ ياسر بُرهامي: «... فالتدرج المبنيّ علىٰ القدرة والعجز مشروعٌ، فما عجزنا عنه لا نؤمر بتطبيقه، وما قدرنا عليه وجب علينا تطبيقه. والتدرج المبنيّ علىٰ مراعاة المصلحة والمفسدة مشروعٌ أيضًا، مثل: النهي الوارد عن قطع الأيدي في الغزو. وأما التدرج الراجع إلىٰ أهواء الناس؛ فلا شكَّ أنه تضييعٌ للحق وللشرع»[٣].

وينص الشيخ عبد المنعم الشَّحات علىٰ أن الفرق بين تصورهم للتدرج وتصور الإخوان يكمن في حرص الدعوة السلفية علىٰ بيان الحق كاملًا ثم تنفيذ ما يستطيعونه ويطيقه الناس، أما الإخوان -وَفْق تصوره- فلا يذكرون سوىٰ أنهم

---

(1) http//:www.ikhwanonline.com/new/Article.aspx?ArtID = 94868&SecID = 360.

(٢) في حواره مع جريدة الأهرام اليومية، في عددها الصادر صباح يوم (السبت) (١٠/١٢/٢٠١١م).

(٣) موقع أنا السلفي (١/١٢/٢٠٠١م)

http//:anasalafy.com/play.php?catsmktba = 31219

لن يفعلوا كذا أو سيفعلون كذا فقط، فيظن الناس أن هذا القدر المُكتفىٰ به هو الدين كله[١].

٣- المرشح الرئاسي في مصر الدكتور حازم أبو إسماعيل:

يفرِّق الدكتور بين التدرج الذي يحصره في التدرج التشريعي، ويرىٰ أنَّه انقطع بانقطاع الوحي، وبين الاستطاعة التي يذكر في حدّها نفس ما يُذكر في النوعين التاليين من التدرُّج، وإن كان يخصُّ ما يُؤْذَن بها بالضرورة فقط، فيقول: «التدرج غير حد الاستطاعة تمامًا، ده حكم فقهي، وده حكم فقهي آخر تمامًا، التدرج حرام، يعني إيه حرام؟ يعني خلاص الشرع اكتمل . . . تطبيق الشريعة فريضة الآن، مش تدرُّج، لأ هي فريضة بأكملها الآن.

كل ما في الأمر أنني عندما جئت أطبق وجدت الذين ستطبق عليهم الشريعة ليسوا سلسين، فعاينت أنني ربما -مثلًا- أجبرتهم علىٰ شيء فانتقضوا علىٰ الإسلام كله، فأصبح هذا يمثل بالنسبة للحاكم حالة ضرورة، اللي هو تخلف الاستطاعة»[٢].

خامسًا: المُرتكزَات الشرعية لتأصيل التدرج:

المراد بالمُرتكزات هي الأسُس والأصول الشرعية التي يتم بناء القول بالتدرج عليها، وهي أعمّ من الأدلة؛ إذ تشمل الأدلة وكلام أهل العلم.

المرتكزات ها هنا ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما فيه ممارسة للتدرج في الوحي أو عمل السلف، كما في دلالة خبر مُعاذ علىٰ التدرج في البيان، وتَرْك النبي ﷺ للكعبة رفقًا بالناس ومراعاةً للمفسدة المُتوقعة، وما في ترك النبي ﷺ لعقوبة المنافقين من تدرج بترك

(١) حلقة علىٰ قناة الناس (يوتيوب)

http//:www.youtube.com/watch?v = wcD_3W-F9ks

(٢) درس في مسجد (يوتيوب).

http//:www.youtube.com/watch?v = wwmLocZXC1k

إنفاذ الحكم فيهم للمفسدة الغالبة، وما في قصة يوسف عليه السلام وخبر النّجاشي رضي الله عنه، ودلالة ممارسة عمر بن عبد العزيز علىٰ التدرج في التنفيذ.

النوع الثاني: المُرتكزات التي تُستعمَل كمناطٍ يؤذن بالتدرج؛ فتكون بمثابة العِلل في قياس التدرج الذي يمارسه صاحب السلطة علىٰ التدرج الذي في الممارسة النبوية أو السلفية.

فمن معاقد الإجماع في هذه المسألة أن في التدرج خروجًا عن الأصل الذي هو وجوب التَّحَاكُم، والتَّحْكِيم، والاستجابة، والإنفاذ لأمر الله ورسوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٤٦].

يقولُ الدكتورُ القرضاويُّ تحت عنوان: «الأصلُ عدمُ المشاركةِ»: «لا ريبَ أنَّ الأصلَ في هذه القضيةِ ألَّا يُشاركَ المسلمُ، إلَّا في حكمٍ يستطيعُ فيه أن ينفذَ شرعَ اللهِ فيما يوكلُ إليه من مهامِ الولايةِ أو الوزارةِ، وألَّا يخالفَ أمرَ اللهِ تعالىٰ ورسولِه»[١].

وهو ما يعني أن الخروج عن هذا الأصل بالتدرج سواء بالتشريع -إن وُجد من يجيزه- أو بالسكوت عن البلاغ أو بالسكوت عن الإنفاذ والإلزام، كلّ ذلك محوجٌ إلىٰ ما يؤذن به من الشريعة ويخرج المكلف عن رِبقَة الإثم الذي يحل به إن هو خالف أمر الله فيما ذُكر.

بحيث يقول صاحب السلطة: سأتدرج ها هنا ولن أبلغ، أو لن أنفِّذ وأُلْزِم بشرع الله لوجود علَّةٍ شرعيةٍ يراعيها الشرع فتؤذن بهذا.

من هنا كان القول بالتدرج مؤسَّسًا علىٰ المرتكزات التالية:

١- نصوص الشرع الدالَّة علىٰ إيذان الإكراه بارتكاب بعض المحرمات وترك بعض الواجبات.

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام، ص١٧٨.

٢- نصوص الشرع الدالَّة علىٰ إيذان حالة الضرورة بارتكاب بعض المحرمات وترك بعض الواجبات.

٣- نصوص الشرع الدالَّة علىٰ أن الوجوب منوطٌ بالاستطاعة والقدرة.

٤- نصوص الشرع الدالَّة علىٰ أن الحاجة تؤذن بارتكاب بعض المنهيات وترك بعض الواجبات.

٥- نصوص الشرع وقواعده الدالَّة علىٰ الموازنة بين المصالح والمفاسد، ودرء المفسدة الغالبة، ولو بِترك بعض الواجبات وفِعْل بعض المنهيات التي دونها في المفسدة.

٦- نصوص الشرع الدالَّة علىٰ الرِّفق بالناس(١).

النوع الثالث: نصوص بعض أهل العلم في تقرير جواز التدرج:

وأسوق لها مثالًا واحدًا، وهو قول شيخ الإسلام: «فَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَأْمُورُ وَالْمَنْهِيُّ لَا يَتَقَيَّدُ بِالْمُمْكِنِ: إِمَّا لِجَهْلِهِ، وَإِمَّا لِظُلْمِهِ، وَلَا يُمْكِنُ إِزَالَةُ جَهْلِهِ وَظُلْمِهِ، فَرُبَّمَا كَانَ الْأَصْلَحُ الْكَفَّ وَالْإِمْسَاكَ عَنْ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ ... فَالْعَالِمُ فِي الْبَيَانِ وَالْبَلَاغِ كَذَلِكَ؛ قَدْ يُؤَخِّرُ الْبَيَانَ وَالْبَلَاغَ لِأَشْيَاءَ إِلَىٰ وَقْتِ التَّمَكُّنِ، فَإِذَا حَصَلَ مَنْ يَقُومُ بِالدِّينِ مِنَ الْعُلَمَاءِ، أَوِ الْأُمَرَاءِ أَوْ مَجْمُوعِهِمَا؛ كَانَ بَيَانُهُ لِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ شَيْئًا فَشَيْئًا بِمَنْزِلَةِ بَيَانِ الرَّسُولِ لِمَا بُعِثَ بِهِ شَيْئًا فَشَيْئًا، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الرَّسُولَ لَا يُبَلِّغُ إِلَّا مَا أَمْكَنَ عِلْمُهُ وَالْعَمَلُ بِهِ وَلَمْ تَأْتِ الشَّرِيعَةُ جُمْلَةً ... فَكَذَلِكَ الْمُجَدِّدُ لِدِينِهِ، وَالْمُحْيِي لِسُنَّتِهِ لَا يُبَلِّغُ إِلَّا مَا أَمْكَنَ عِلْمُهُ وَالْعَمَلُ بِهِ ... وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ مِنْ بَابِ إِقْرَارِ الْمُحَرَّمَاتِ وَتَرْكِ الْأَمْرِ بِالْوَاجِبَاتِ؛ لِأَنَّ الْوُجُوبَ وَالتَّحْرِيمَ مَشْرُوطٌ بِإِمْكَانِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، وَقَدْ فَرَضْنَا انْتِفَاءَ هَذَا الشَّرْطِ، فَتَدَبَّرْ هَذَا الْأَصْلَ فَإِنَّهُ نَافِعٌ»(٢).

---

(١) انظر تفصيل هذه الأدلة في بحثي: «واقع المسلمين بين فقه الاستضعاف وفقه التمكين».

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ: (٢٠/ ٥٧-٦١). وقد سُقتُ كلام الشيخ تامًا ونصوصه في هذا كاملةً في كتابي سابق الذكر.

سادسًا: صفة التدرج المأذون فيه وَفْق رؤية الباحث:

من الجَليّ أنه من الناحية التنظيرية فإنَّا لا نعلم أحدًا من التيارات الإسلامية يقول بالتدرج في التشريع؛ وإنَّما غاية كلامهم هو استعمال نوعَي التدرج (البلاغي - التنفيذي)، ولذلك فالذي سأبسطه هنا هو تأكيد بُطلان استعمال التدرج التشريعي، مع ذكر صُور خفيَّة منه، ثم ذكر بعض الإشارات المهمة لضبط نوعَي التدرج الباقيين، ولعلِّي ألخِّص رؤيتي حول هذه القضية في النقاط التالية:

١- مدار البحث في التدرج بأنواعه إنما هو علىٰ قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، وعلىٰ الأصل المقرر أن «الشَّرِيعَة جَمِيعهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَىٰ أَنَّ الْمَفْسَدَةَ الْمُقْتَضِيَةَ لِلتَّحْرِيمِ إذَا عَارَضَتْهَا حَاجَةٌ رَاجِحَةٌ أُبِيحَ الْمُحَرَّمُ»[1]؛ حيث إن ترك بعض المأمور به وفعل بعض المنهي عنه هذا الترك الذي ينتج عن التدرج لا بُدّ أن يكون لتحصيل مصلحة أعظم من مصلحة فعل وإنفاذ المأمور المعيَّن، أو لدرء مفسدة أعظم من مفسدة فعل المنهي المعيَّن. ومتىٰ اختل هذا الميزان -كأن يمكن البلاغ أو إنفاذ الشريعة والإلزام بها من غير مفسدة راجحة- لم يَجُزْ التدرج، مع الإقرار بوجود مساحاتٍ للاجتهاد في تقرير غلبة المفسدة والمصلحة.

٢- استعمال التدرج في محاله الصحيحة هو نفسه تطبيق للشريعة.

٣- مما يُوسع دائرة الشريعة المطبقة من غير تدرج، الإلحاحُ علىٰ بيان الأساس الشرعي لمحاربة الفساد المالي والإداري، وطلب صلاح البلاد والعباد، وطلب النهوض والرقي بالأفراد والأمم ونحوه من المطالب المُتَّفق علىٰ تحصيلها بين الإسلاميين وغيرهم؛ فتكون المطالبة بها وتحصيلها تطبيقٌ للشريعة لا يحوج إلىٰ تدرجٍ.

٤- التدرج التشريعي بمعنىٰ أن يُشرِّع صاحب السلطة تشريعًا جديدًا فيه تحليل ما حَرِّم أو تحريم ما أَحلَّ الله بدعوىٰ التدرج حرامٌ؛ ليس في الشرع ما يُسوِّغه. والتشريع حقٌّ لله ﷻ لا يشركه فيه غيره، ولا يؤذن بارتكابه إلا إكراه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ: (٤٩/٢٩).

محقَّق، وهذا لا يوجد في بابنا لإمكان الانحياز عن السلطة وتركها أصلًا، أو الانعزال عن الحقيبة التشريعية في هذا القطاع براءةً لله ﷻ. ومن الصور الخفية للتدرج التشريعي أن يأتي صاحب السلطة من الإسلاميين إلىٰ جريمة حرَّمها الشرع وعاقب عليها بعقوبة معيَّنة في حين أن القانون يبيحها أو يخفف عقوبتها، فيريد صاحب السلطة أن يضع لها عقوبةً مدنيةً غير العقوبة المنصوصة في الشرع، يزعم أنه يتدرج نحو العقوبة الشرعية، وهذا باطلٌ، وهو من منازعة الله في التشريع، ويؤدي إلىٰ توطين مبدأ العقوبات المدنية واستبدالها بعقوبات الشرع، وترك العلمانية صلعاء مُقبحة للناس هكذا أحسن من تخفيفها بما يُضِل عن الوحي والشرع، ومصلحة فرض عقوبة مدنية علىٰ الزانية -مثلًا- تنغمر في مفسدة التشريع من دون الله، وفي مفسدة ترقيق استبدال الشريعة في قلوب الناس.

٥- التدرج في البلاغ والتدرج في التنفيذ جائزان، تدل عليهما أدلة الشرع العامة والخاصة، مع التنبيه إلىٰ أنهما بمنزلة العفو والسكوت لا بمنزلة التحليل والتشريع، ولذلك يقول شيخ الإسلام في حدِّ هذا التدرج: «الْعَفْوَ عِنْدَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي بَعْضِ الْأَشْيَاءِ؛ لَا التَّحْلِيلَ وَالْإِسْقَاطَ».

٦- ترك الإلزام بالشريعة في زماننا والسكوت عن القوانين الوضعية وعدم السعي المباشر لتغييرها أكثره بسبب المفسدة المتوقَّعة من مثل هذا السعي سواء من نفرة داخلية أو ضغط دولي خارجي. ومراعاة غلبة المفسدة في ذلك نصَّ عليها العلماء، فيقول شيخ الإسلام: «والأصل أن هذه الواجبات تُقام علىٰ أحسن الوجوه. فمتىٰ أمكن إقامتها مِن أميرٍ لم يُحتَج إلىٰ اثنين، ومتىٰ لم يقم إلا بعددٍ ومِن غير سلطانٍ أقيمت إذا لم يكن في إقامتها فساد يزيد علىٰ إضاعتها، فإنها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنْ كان في ذلك من فساد وُلاة الأمر أو الرعيَّة ما يزيد علىٰ إضاعتها لم يدفع فساد بأفْسَد منه»[1].

٧- إلا أن عدم السعي المباشر لا ينفي السعي التدريجي، فما لا يدرك كلُّه لا يترك جلُّه، والميسور لا يسقط بالمعسور. واستعمال آليات الديمقراطية

(١) مجموع الفتاوىٰ: (٣٤/ ١٧٦).

والتشريع البرلماني في ذلك جائزٌ من باب الحاجة، والضرورة علىٰ أن تكون صياغة ذلك هي المطالبة بإنفاذ شرع الله في ذلك تحاكمًا للمادة الدستورية القاضية بمصدرية الشريعة، ولا يُصاغ ذلك في صورةٍ مدنيةٍ تُخضِع الشريعةَ فيه للتصويت من جانب المطالب مع جواز التصويت إن طرحها غيرنا.

٨- التأمُّل في كيف ترك النبي ﷺ الكعبة علىٰ حالها مراعاةً لحال قريش، وكيف ترك عقوبة المنافقين لغلبة المفسدة، ثم حرصه علىٰ أن تُحدَّ المرأة المخزومية يدل علىٰ وجوب النظر في كلِّ حكمٍ شرعيٍّ بحسبه، وألَّا يُجعل التدرج وقانونه وأصوله قواعد كلية تطبَّق علىٰ فترة زمنية شاملة أو نظام حكم بأكمله؛ وإنما يجب علىٰ المجتهد النظر في كل حكم يريد أن يترك بلاغه أو إنفاذه بدعوىٰ التدرج، وأن يكون هذا النظر في كل حكمٍ علىٰ حدة، وأن يُوزن كل حكم وما يُقترن به من دواعٍ للتدرج وموانعٍ منه وزنًا خاصًا ليُخرَج بحكم تبرأ الذمة به ويستحق صاحبه أجر الاجتهاد أصاب أم أخطأ. أمَّا غير ذلك من الأقوال المطلقة في ترك إنفاذ شريعة الله أو إبلاغها بدعوىٰ التدرج ومن غير اجتهاد خاص متأنٍّ؛ بل بعضها باجتهاد علىٰ الهواء لم تستغرق مدته سوىٰ ما بين انتهاء سؤال المذيع التليفزيوني إلىٰ بداية الإجابة . . . كل ذلك عبثٌ بالشريعة وتلاعُبٌ بها.

٩- التدرج في البيان لا يعني النطق بالباطل، ولا يجوز ذلك إلا في حدود ضيقة، وأكثر المأذون فيه هو السكوت. أما عبارات من نوع «لن نمنع كذا»، و«لن نمنع كذا» كما ورد في عبارة الدكتور الكتاني فلا بُدَّ من اقترانها ببيان ما يعتقده من تحريم الله لذلك، وأن هذا الترك للمنع إنما هو تنفيذي وليس إقرارًا لحقٍّ.

١٠- أن الحاجة للتدرُّج في حكمٍ من الأحكام أو بعض الأحكام يحتاج حاجةً ماسَّةً إلىٰ معرفة تامَّة بالواقع الذي تتشابك فيه العلاقات من شؤونٍ اجتماعية واقتصادية وسياسية داخلية وخارجية؛ لأن هذه المعرفة هي وحدَها التي ستمكِّننا من تقدير المفاسد المترتبة علىٰ ترك التدرُّج أو علىٰ التدرُّج والحاجة إليه، لمعرفة ما إذا كان التدرُّج واجبًا أو غير جائز. وهذا يبيِّن الضرورة القصوىٰ لمعرفة العالم

الشرعي بالواقع؛ لأن جزءًا من أحكامه لا يتم تصوُّر مسائلها إلا بإدراكٍ كاملٍ للواقع مَحَلِّ الحكم[1].

١١- حد المفسدة الغالبة التي تؤذن بترك الإلزام بالشريعة، هو أن يؤدي الإلزام لنفرة شعبية تفسد أمور البلاد وتعظم فتنتها. أما إن كان مَن في السلطة غالبًا مسيطرًا فلن تحصل هذه النفرة سوىٰ بصورة لا تؤثر ولا تعظم مفسدتها، فيجب عليه الإلزام بالشريعة مع الرِّفق في هذا الإلزام، وليس الرفق الذي يؤدي لترك الإلزام. يقول شيخ الإسلام: «فليس حُسن النية بالرعية والإحسان إليهم أن يفعل ما يهوونه ويترك ما يكرهونه، فقد قال الله: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١]، وقال -تعالىٰ- للصحابة: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: ٧]، وإنما الإحسان إليهم فعل ما ينفعهم في الدين والدنيا ولو كرهه من كرهه؛ لكن ينبغي له أن يرفق بهم فيما يكرهونه؛ ففي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَا كَانَ الرِّفْقُ فِي شيءٍ إِلَّا زَانَهُ، وَلَا كَانَ العُنْفُ فِي شيءٍ إِلَّا شَانَهُ**»[2].

(١) بتصرف من مقال قصير للشيخ الشريف حاتم العوني بعنوان: «تطبيق الأحكام بين التدرج والهجوم».

(٢) مجموع الفتاوىٰ: (٢٨/ ٣٦٤).

إسلاميون أم مسلمون

«الإسلامي هو: كل مَن يرفض الفصل بينَ السلطةِ الدينية وسلطةِ الدولة، ويسعىٰ إلىٰ إقامة شكلٍ من أشكال الدولة الإسلامية، أو علىٰ الأقل يدعو إلىٰ الاعتراف بالشريعة كأساس للتشريع»
تقرير راند ٢٠٠٧.

(١)

لا أملك أي نوع من الحساسية التي توجد عند بعض الناس من استعمال مصطلح الإسلامي، وعلىٰ الرغم من وعيي بالإشكاليات الواقعية الناتجة عن الفصل بين فئة من المسلمين وباقي المسلمين عن طريق هذا الاسم = فأنا لا أرفض بقاء هذا اللقب؛ لأنه كما يميز فئةً من المسلمين بحضورِ هَمٍّ واشتغالٍ مخصوص، فهو يميزهم أيضًا بحضور أنواعٍ مخصوصة من العيبِ والنقصِ والخللِ، والصرامةُ العلمية لا ينبغي أن تتحسس من استعمال المصطلحات متىٰ وُجدت الحاجة المعرفية والمنهجية لها، وطالما وُجد الوعي بتحيزاتِ المصطلحِ وظلالِه؛ التي قد تؤثر علىٰ فهم الظواهر والتعامل معها.

في تراثنا استُعمل لفظُ الإسلاميين مرادفًا للفظ المسلمين، لكنه في العصر الحديث، وعقبَ نشوء الوعي بمفارقة الحقبة التاريخية الحديثة لما قبلها، وعقبَ نشوء التيارات والحركات الإسلامية التي تواجه أثرَ البتر الاستعماري للجسد الإسلامي، ومظاهرَ الاغتيال العلماني لنُظُمِ الحكم والسياسة والثقافة

الإسلامية = صار يُستعمل للدلالة علىٰ طائفة من المسلمين اختُصَّت بخوضِ هذه الحرب الدائرة، ورفعِ راية استعادة سلطان الوحي، وحُملِ همِّ مواجهة آثار الاستعمار وخلفائه، والعلمانية ومظاهرها، وذلك في مقابل عموم المسلمين؛ الذين تنوعت تصنيفاتهم بين؛ من استَلَبَتْه العلمانيةُ فصار جزءًا من جيشها بعلمٍ أو تأويلٍ أو جهل، ومَن لا يَحضُر لديه القدرُ الكافي من الوعي، أو القدر الكافي من الهم، للاشتغال بهذه الحرب الدائرة، فهو منصرفٌ إلىٰ شأنه؛ وهو الشأن الذي يتنوع بين انغماسٍ في الدنيا، أو طلبٍ للدين عبر شُعَبٍ للإيمان ليست تلك الحرب جزءًا منها إلا من ناحية إجمالية.

يُشكل الإسلاميون في معظم المجتمعات العربية والإسلامية نسبةً تتراوح بين ثلاثةٍ إلىٰ عشرةٍ بالمائة، فيما يشكل باقي المسلمين -علىٰ اختلاف تصنيفاتهم- باقي تلك المجتمعات، بعد استبعاد الأقليات الدينية، التي تختفي في بعض تلك البلاد وتزيد في أخرىٰ حتىٰ تصل إلىٰ نسبةٍ تعادل نسبةَ الإسلاميين، كما هو الحال في مصر مثلًا.

(٢)

يمكن تلخيص معالم السياسة التي تَعامَل بها الإسلاميون مع مجتمعاتهم في ثلاث نقاط:

الأولىٰ: الثناء الأيديولوجي؛ الذي يتم استعماله إعلاميًا وفي أزمنة الحشد، باعتبار الشعب «متدينًا بطبعه»، وأن الشعوبَ محبةٌ للخير، وأنهم يُبجِّلون المتدينين، وأن الشعوب صارت واعية، وأنها لن يضحكَ عليها أحدٌ بعدَ اليوم.

الثانية: الذم الاحتقاري الذي يُستعمَل في أزمنة الأزمات، وذلك بالإشارة إلىٰ أن الشعوب جاهلة، ومغيبة، وأن عقائدها فاسدة، وأنهم لا يرفعون بالدين رأسًا، وأنهم جماداتٌ لا خيرَ فيها، وبهائمُ تركبها السلطة، وقد يتطور ذلك

لاستعمال عباراتٍ تكفيريةٍ بقصد التكفير أحيانًا، وبمجرد الإطلاق الخطابي غير الواعي للوازم العَقَدية أحيانًا.

الثالثة: وهي الحالة الثابتة التي لا تغيب وقت الثناء ولا تختفي وقت الذم، أعني: التعامل مع المجتمعات المسلمة باعتبارها غابة الصيد التي ينبغي أن تخوضها نُخَب الإسلاميين؛ لتعود منها بالغنائم التي تُزيد من عدد التيار الإسلامي الذي أطلق فرقة الصيد، وبالتالي تُزيد من نفوذه المجتمعي، أو قوته السياسية، مع عدم غياب الدوافع الدينية والدعوية لإخراج الناس من الظلمات إلىٰ النور أيضًا.

يستعمل السلفيون مصطلح «أخ» و«مسجد إخوة» للدلالة علىٰ تجمعاتهم في مقابل تجمعات ومساجد عامة الناس، ويشيع بدرجةٍ ما بينهم شعورٌ من الهشاشةِ ودوافع المحبة والسلام عند رؤية الملتحي أو المنتقبة، في مقابل حالة من الجمود والسكون عند رؤية عامة الناس.

والإخوان المسلمون -لطبيعتهم التنظيمية- يمارسون انفصالًا أشد حدة، وروابطهم الاجتماعية أشبه بالمجتمعات المغلقة، لا تكاد تنفتح علىٰ ما بخارجها إلا لدوافع مصلحية، ووفق حسابٍ دقيق لدرجة الانفتاح وغاياته وذرائعه وصُوره.

ووفق تتبعي فإن ممارسة التبليغ والدعوة فيها مزجٌ بين الطريقتين، لكنّ انفتاحَ خطابهم الدعويّ علىٰ فئات المجتمع، وتواري كثيرٍ من مظاهر نشاطهم التنظيمي، مع تخفيضهم الاختياري لسقف مطالبهم من المجتمع = يخفي طبيعتهم الانفصالية التي لا تختلف كثيرا عن السلفيين والإخوان.

(٣)

الواقع أن المجتمعات الإسلامية شديدةُ التنوع والثراء، وهو شيءٌ استلزمته طبيعة الأعداد الغفيرة، مع طبيعة التنوع الثقافي، وتعدد الظروف التاريخية والجغرافية، ولأجل ذلك تشيع فيهم الظواهر بصورة تكفي لاستخراج تعميماتٍ

بالثناء، وتعميماتٍ بالذم، ولا إشكال في هذا؛ فإن التعميم -بناءً علىٰ شيوع الظواهر- منهجٌ علميٌّ سليم شريطة أن يكون المعمِّم لا يزعُم الاستغراق، وأن يكونَ واعيًا بأنه يعمِّم بناءً علىٰ ظاهرةٍ توجد في مقابلها عدة ظواهر يمكن التعميم علىٰ وفقها أيضًا، وهذا الوعي بوجود الظواهر المختلفة والمتقابلة، وبوجود الثراء والتنوع في تركيبة المجتمعات المسلمة = هو ما تغيب آثاره في طرح كثير من الإسلاميين وفي خطابهم الدعوي والإعلامي والسياسي وحتىٰ الديني.

التيار الإسلامي -بصفة عامة- تعامل مع مجتمعه بمنطق الأقلية التي تحاول أن تصطاد من المجتمع؛ لتزيد في عددها وجندها في مقابل منافسيها: سواء من الدولة أو التيارات غير الإسلاميَّة، أو حتىٰ التيارات الإسلاميَّة التي تصارعها علىٰ مناطق النفوذ، واقترن هذا بإحساسٍ -غير معلَن- بالنقاوة والتميز علىٰ المجتمع؛ وهي نقاوةٌ دخلت عليهم من الإحساس بالتميز المعرفي كونهم واعين بأزمات أمتهم وتحدياتها، ومن الإحساس بالتميز الإيماني جرّاء استقامتهم والتزامهم الظاهر في مقابل نقصٍ وتقصيرٍ ظاهرَين في مختلف الشرائح المجتمعيَّة. وصار منطق دعوتهم هو أن يصطادوا رجلًا من أرض الظلمات ليدخلوه أرض النور.

والخلل الأساس في هذا التصور: أنه يتغافل تمامًا عن أن هذه المجتمعات مجتمعات مسلمة، وتعميمها بحكم يجعلها كلها في مقابل الشريحة الإسلاميَّة تقابل الهدىٰ والضلال = خطأ كبير، والحقيقة أن في المجتمعات المسلمة شرائحَ غفيرةَ العدد هي أحسن دينًا وإيمانًا من كثير من الإسلاميين، وخُلوُّها من بعض الشعائر الظاهرة أو عدم اشتغالها بالمعركة التي يخوضها الإسلاميون لا يعيبها، فإن الدين شُعَب، والخير والشر يُوزنانِ بميزانٍ يستحضر جميعَ شُعبِ الإيمان، ولا يعتبر بعضها ويهدر أخرىٰ.

إنَّ متوسط عدد الإسلاميين في معظم المجتمعات لا يكاد يبلغ العُشر، وإن الذي لا ينبغي أن يُشك فيه أن معظم المجتمعات لا تخلو من نسبة تزيد علىٰ هذه النسبة، ليسوا من الإسلاميين من حيث الهدي الظاهر أو الارتباط المجتمعي، لكن لهم من شعب الدين والإيمان وإرادة الله والرسول ما لا يقل عن معظم

الإسلاميين (إن لم يزد)، ويبقىٰ معظم الناس علىٰ درجاتٍ من الخير والشر، والوعي والاستلاب، والتدين وضعفه = تزيد وتنقص.

(٤)

كلا التيارين الكبيرَين -السَّلفيِّين والإخوان- أرادوا التعامل مع المجتمع بمنطق الصياد والفريسة، وتحولت الدعوة من كونها وسيلة أساسيَّة لرفع التدين المجتمعي، وتحسين نسيج الأمم = حتىٰ أصبحت آلةَ صيدٍ هدفها أن تُكثر سوادَ أحزابٍ مفترقة.

واختلفت سياسات السَّلفيِّين عن الإخوان؛ فالإخوان يريدون جنديًّا نظاميًّا، فتوسعوا في قبول الناس بدون تشديدٍ في الفرز علىٰ أسس ترتبط بالهدي الظاهر، وقاموا بعد ذلك بتربية هؤلاء المدعوين داخلَ أُسرهم التنظيمية، بما يؤهلهم لخوض الصراعات السياسيَّة التي سيختارها لهم مكتب الإرشاد بعد ذلك.

أما السَّلفيُّون فاعتنوا بالفرز علىٰ معايير الهدي الظاهر، وتشددت فيها علىٰ مسائلَ كانت أهون من أن يتم الفرز علىٰ أساسها، مع قلة عنايةٍ بعد ذلك بمتابعة هؤلاء الأفراد -اللهم إلا في السَّلفيَّة التنظيمية، وبدرجة أقل من الإخوان.

اشترطت ثقيفُ علىٰ رسول الله ﷺ أنْ لا صدقة عليها، ولا جهاد، فبايعهم النَّبي ﷺ وقال: «**سيصَّدَّقُونَ ويجاهدون إذا أسلموا**».

وأتىٰ رجل إلىٰ النَّبي ﷺ فأسلم علىٰ أنه لا يصلي إلا صلاتين، فقبل ذلك منه.

وكان النَّبي ﷺ يقبل إسلام من لم يسلم إلا لأجل الدنيا، ويخبر أنس عن هؤلاء فيقول: «**إن كان الرجل ليسلم ما يريد إلا الدنيا، فما يسلم حتىٰ يكون الإسلام أحب إليه من الدنيا وما عليها**».

وهذا الباب كله يرجع إلىٰ أصلٍ واحد: السكوت عن البلاغ أو تأخير الإلزام، وهذا من الأبواب التي وسّع الله فيها للنبي، ولخلفائه من الدعاة، والعلماء، والأمراء، تأليفًا لقلوب الخلق، وتمهيدًا لتمكن الإسلام في قلوبهم.

وإنَّ من أعظم مُحدَثات الدعوة إلىٰ الله، خاصة من السَّلفيِّين = رفع درجة النقاوة المطلوبة فيمن يدعونهم فلا يقبلون توبة الرجل -بمعنىٰ دخوله فيهم، وعَدِّه من أصحابهم، وتسميتهم إياه ملتزمًا ونحوها- حتىٰ يبلغَ درجةً من النقاوة، في ظنهم، لا تقف فحسب علىٰ ترك الصغائر وأمور مختلَفٍ فيها، بل تتعدىٰ حتىٰ إلىٰ أن يُطلب من المدعوِّ الالتزامُ بأمورٍ عُرفية حسْبُها أن تكونَ من جنس المباحات، فضلا عن أن تكون سننًا.

وهم يظنون هذا شيئًا حسنًا، بل ويترفَّعون به عن غيرهم من التيارات التي يتهمونها بالتمييع لأجل أنها لا تَفرز فرزهم هذا في قبول الناس.

(٥)

إن التوسعَ في قبول الخير من الناس، وقبولِ توبة الرجل بمجرد عزمه عليها، وإظهارِه معالم السعي لها، ولو لم يتخلص من كل ذنوبه، والسعي في تحسين نسيج المجتمعات المسلمة علىٰ ما هي عليه من تنوع، والفرحِ بزيادة نسب من يحب الدين والوحي، ويسعىٰ للاعتصام به، ولو بقيَ علىٰ شيءٍ من المعاصي غلبه عليها هواه، والفرحِ بكون الناس مندرجة في الدين العام واستصلاحهم، وطَرق قلوبهم بالمعاشرة، وحسن الخلق في المخالطة، وترك بشاشة الإيمان تعمل عملها في القلوب، مع اليقين أن السابقين بالخيرات سيبقون هم الأقل في الأمة، ولن يكونوا غالبها، وليسوا هم رجال التيارات الإسلامية بالضرورة = كل ذلك أشبه بدعوة الأنبياء من مسالك الفرز والنقاوة ومقصلة الالتزام التي يظنها بعض السَّلفيِّين تصفية واجبة.

الدعوة المجتمعيَّة للناس ينبغي أن يكونَ مركزُها جُملَ الكِتَاب والسُّنَّة المنصوصة، التي كان النَّبي ﷺ يعلمها الأعرابي ويبايع عليها الناس، ما وراء ذلك من المفاهيم والأفكار، والتفصيلات والاختيارات، والهموم والانشغالات = لا ينبغي أن تكون مركزًا للدعوة، وإنَّما يتنوع ذكرها بتنوع الأمكنة والأزمنة والأشخاص، وليست خطابًا عامًا للناس، ولستَ واسعًا كل الناس في مذهبك، لكن الإسلام يسعكم.

والخطأ العظيم: هو جعل منظومة المفاهيم والأفكار -وإن كنتَ تعتقدُها الدينَ الحق، ومذهب السلف، وواجب الوقت، ومعركة الوعي- حقيبة دعوية، وتطلب أن يحفظها كل الناس.

لذلك تجد الواحد من هؤلاء لا يستطيع ذكر القول حتىٰ يقدِّم له بذكر خلافات أيديولوجية هي من أنتجت تلك الأقوال، فيُحمل الناس علىٰ تفاصيل لم يكلفهم الله بها.

وتبقىٰ أحوالُ الناس في أزماننا أحوجَ ما تكون إلىٰ تدرج العفو والسكوت، ولين الجانب، واستصلاح الناس للدين كما يُستصلح المريض للحياة، وتوظيف العوامل النفسية في الدعوة، وعدم محاصرتهم بنصائح الفَرز والنقاوة، والنصح ببلاغ الأصول، ثم ترك ما بعدها يعتمل في نفوس المدعوين بالمخالطة والإحسان وصالح الأخلاق.

أقم دعوتك علىٰ أن الظالمين لأنفسهم كثرة، وأنهم -رغم ذلك- من المسلمين، وأن العاصي يضيق عطنه إن حاصرْتَه بذكر معاصيه، لا تُحل حرامًا، ولكن احتمِل واسكت وارفق، وتلمَّس للنصيحة خصب النفس وتهيؤها، ولا تُعِن الشيطان عليهم؛ فإنك إن لم تَسَعْهم وتحتملهم، وتتصل بهم علىٰ حالهم كما هم، لا يقطعك عنهم بقاؤهم كما هم = فلست داعية.

الدعوة بنيّةِ القَطْعِ إن لم يستقم = عِشرةٌ مخدوشة، ومودةٌ ناقصة، ونهجٌ دعوي مُحدث، دعك من معاييرك في الفرز والاستقامة وما فيها من خلل،

ولستَ بمستبقٍ أخًا لا تلمهُ   علىٰ شعث؛ أي الرجال مهذبُ؟!

الداعيةُ لا يفرز الناس في الدنيا إلىٰ أقسامهم في الآخرة، فمخبآت السرائر لا يعلمها إلا الله، وهو في سعي مستمر لا يرىٰ فيه أنه أفضل من أحد.

الذوبان في الناس بمحكمات الوحي، ومواصلة طَرْق أبواب القلوب بلا أجل، والرضا من الناس بأقل بادرة استجابة، ومواصلة تنميتها واستصلاحها، ستبلغ بعملك وخلقك ما لا تبلغه ببيانك، وثمة معادن حسنة تواريها زحمة الحياة، اطلبها وانتفع بها، واحذر أن يفسدها معيارك في الفرز، صاحبِ الناسَ علىٰ علّاتهم، وارفُق بهم، ولا تقطع قطُّ حبلَ الإسلام.

الدعوة المجتمعيَّة، وإصلاح دين الناس ووعيهم واستصلاحهم، وتحسين نسيجهم مع احترام اختياراتهم المشروعة في هموم حياتهم = خيارٌ ثابت، لا ينبغي أن تغيره الحوادث، ولا اختلافنا في تقييمها، ولا ينبغي أن يكون مركز خطابنا أن يكون الناس جميعًا مثلنا.

لم أعد إسلاميًّا .. قراءة في أزمة الحركات والمنشقين عنها

ليس سرًّا أني أرىٰ أحد أهم وجوه الإصلاح، والتجاوز لأخطاء الإسلاميين في مائة عام؛ هو التخلص من الجماعات المنظمة والأحزاب الأيديولوجية كطريق للعمل لدين الله والدعوة إليه؛ لما ثبت من كون الغالب عليها أنه يغلب ضرها نفعها وأن تركيبتها الموازية لصورة الدولة الحديثة لم تقتصر علىٰ المشابهة في الصورة، بل هي أخذت من الدولة الحديثة أعظم آفاتها، وأكثر جهات فسادها.

لكن ما تقدم ليس موضوع كلامي هنا، وإنما غرضي هنا هو قراءة ظاهرة تتقاطع بدرجة ما مع رؤيتي التي في الأعلىٰ، لكنها تختلف عنها اختلافًا مؤثرًا كما أن نتاجها سيكون سيئًا لو تتابعت متواليته الهندسية؛ خاصة في ظل الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحالية.

سأقرأ هذه الظاهرة من خلال الواقع المصري، وإن كنت أرىٰ أنها ظاهرة مشتركة تتعرض له كل تجارب العمل الإسلامي في خارج مصر، كما أن هذا ليس أول حدوث لهذه الظاهرة، بل هي ظاهرة متكررة عبر تاريخ الإسلاميين، وإن كنت أرىٰ تحققها الحالي سيكون أخطر تحققاتها علىٰ الإطلاق.

كلامي هنا عن صورة من التفلت من هذه التنظيمات لم تكن إلىٰ ما هو أهدىٰ وأحسن، بل أرىٰ أنه كان تفلتًا لما هو شر منها من بعض الوجوه، وتفلت السوء هذا نفسه صار حجة لبعض الذين يجادلون عن هذه التنظيمات وأهمية استمرارها، وسأحاول بيان طبيعة هذا التفلت وإشكالياته فيما يلي:

(١)

التيار الإسلامي -بصفة عامة والتنظيمي منه بصفة خاصة- يعيش وهو يَعُد نفسه أقلية ثقافية وجماعة مهمشة بالنسبة لسائر المجتمع والدولة، وما يذكره بعضهم من أن هوية المجتمع إسلامية وأن المجتمع متدين بطبعه؛ هو نوع من الادعاء السياسي الذي يوظَّف في الصراع، وربما بنوا عليه بعض الحسابات، لكنهم عمليًّا لا يتعاملون مع المجتمع بهذا الاعتبار، وإلا فقدوا المبرر الكافي للانفصال عنه والإحساس بالنقاوة دونه.

ولأجل أنهم يعدون أنفسهم أقلية نقية تحمل همًّا أضاعه المجتمع، وحملها لهذا الهم يوجب تميزها؛ كانوا يحرصون علىٰ تربية أبوية لرجالهم؛ بحيث يحفظون نقاوتهم الفكرية والإيمانية من تلوث المجتمع!

فإذا كان الفرد من أفراد الجماعة ابنًا لأحد أفرادها اجتمعت له التربوية الأبوية مع تربية الجماعة الأبوية.

وكما هو الحال لا بد أن تأتي مرحلة تتعرض فيها التربية الأبوية للامتحان من قبل الثقافة المسيطرة؛ ففي التربية الأبوية التي هي من الأب لابنه بالفعل، غالبًا ما يكون الامتحان في فترة المراهقة؛ حيث تجتمع العوامل الفسيولوجية مع الدخول في مجتمع جديد كمجتمع الجامعة أو سوق العمل؛ فيتفاجأ الابن بأن هناك عالمًا آخر خارج القوقعة التي رباه فيها أبوه، وليس عنده من المناعة النفسية والإيمانية والعقلية ما يعينه علىٰ مواجهة الثقافة الغالبة الجذابة التي تهجم عليه، وهذه هي المرحلة التي تحدث فيها غالبًا إشكالية (أبناء الملتزمين).

وهنا يظهر تفوق التيارات التنظيمية نسبيًّا؛ لأنها توفر محضنًا آخر خلال فترة الجامعة، سواء من خلال وجود تشكيلات تنظيمية داخل الجامعة، أو من خلال

استمرار العلاقة بين الجامعة وأفرادها خارج أسوار الجامعة، وترتيب عمليات الاتصال، والتواصل المنتظم.

فحقيقة بنية التيارات التنظيمية -خاصةً الإخوان المسلمين- أنهم يحاولون إيجاد مجتمع بديل وموازٍ؛ ليعيش فيه أفرادهم؛ فيخفف هذا من وطأة الإحساس بالغربة، بل ربما انقلب هذا إلىٰ إحساس بالتميز والتفوق والنقاوة، وأنهم الصفوة المختارة، وهو للمفارقة نفس الإحساس الذي يشتركون فيه من منتج المؤسسات الأمنية كالجيش والشرطة يختلفون في الدرجة ونوع الاستجابة لإحساس النقاوة، لا في نوع الإحساس نفسه.

(٢)

في السنوات العشر الأخيرة ولاعتبارات مجتمعية وسياسية ولتغيرات في التقنيات الإعلامية والإلكترونية؛ صارت موجة الثقافة الغالبة عنيفة جدًّا؛ مما أدىٰ لزيادة المساحات التي يختلط فيها أبناء الجماعات النقية بتيارات مجتمعية أخرىٰ ملوثة في نظرهم؛ لاعتبارات تتعلق بالتحالفات السياسية أو بالحراك المجتمعي الذي أدىٰ بالضرورة لهذا الاختلاط؛ خاصة في السنوات الأربع الأخيرة، وهنا اصطدم شباب الجماعات بدرجات من الثقافة الجذابة شعروا معها بتضاؤل ما معهم وحملتهم به جماعاتهم سواء من ناحية المادة الثقافية والفكرية التي فوجئوا بتداولها وغربتهم عنها، أو من ناحية جاذبية بعض الأنماط السلوكية والعادات الثقافية التي أحسوا باقترابهم النفسي -كونهم شبابًا- منها، ولم تعد العدة الفقهية التي حملوا بها كافية لتحجبهم عنها.

ثم مع توالي التحديات السياسية والمجتمعية التي تعرضت تنظيماتهم لها؛ اقترن هذا الإحساس بالضعف أمام الثقافات المختلفة بالشعور بالغضب والنفور من بعض المواقف السياسية والتنظيمية السيئة للجماعات الإسلامية؛ بحيث أحس

بعض أفراد هذه الجماعات بالغربة عن جماعاتهم ومواقفها؛ فبدأ يحصل التفلت والانشقاق عن الجماعات.

أحد العوامل التي ساعدت علىٰ هذا التفلت وجود أشخاص من الإطار الإسلامي العام سبقوهم إلىٰ هذا التفلت من التنظيمات، أو لم يكونوا أصلًا جزءًا من هذه التيارات، وإن تقاطعوا معها في بعض أفكارها. شكَّل هؤلاء الأفراد أرضية جاذبة تخفف وطأة الإحساس بالإثم عن المتفلتين؛ فهم لن يتركوا الإسلامية، وإنما سيتركون التنظيم الفلاني أو الجماعة المعينة إلىٰ بديل سيبقون به داخل الإطار الإسلامي.

هؤلاء الأشخاص الذين شكلوا المحطة البديلة لم يكن عندهم جميع الحقائب العقدية والفقهية والفكرية والسياسية والإيمانية والنفسية والاجتماعية التي كانت تقدمها التيارات التنظيمية لأفرادها، ولا كانت عندهم القدرة الاقتصادية والعددية التي تعينهم علىٰ تقديم الدعم اللوجيستي الذي تقدمه الجماعات لأبنائها؛ لذلك لم يُقدموا للمتفلتين إلا شيئًا من الاختيارات الفكرية والسياسية وبعض الجلسات نخبوية النقاشات، مع محاولات مجهضة لإنشاء تكتلات أو أحزاب سياسية لم تكتمل أو لم تجد مناخًا لتتطور فيه؛ خاصة مع التغيرات الأخيرة؛ فخلاصة ما قدموه لهم: أنهم بينوا لهم فساد التنظيمات التي كانوا فيها وأخطاءها، واستماتوا في قتل الخلايا الميتة التي قتلها في نفوس هؤلاء الشباب سرطانُ الخلل في التنظيمات؛ لكنهم -مع ذلك- أضعفوا مناعة أولئك الشباب أمام أمراض أخرىٰ قد تكون أخطر بكثير من أمراض التنظيمات التي تركوها.

(٣)

عندما طرح بعض الغربيين من دارسي الحركة الإسلامية فكرة ما بعد الإسلاموية؛ قُصِد بها باختصار أن التيارات الإسلامية غير العنيفة ستندمج أكثر في العملية السياسية؛ مما يؤدي لتنامي جيل بدأ في الظهور بالفعل، وهذا الجيل

يتخلىٰ شيئًا فشيئًا عن المكونات الصلبة داخل الإسلاموية سعيًا نحو اندماج أكثر في الحداثة سواء بعد أسلمة هذه الحداثة أو حتىٰ بعد تنحية فكرة وجوب الأسلمة جانبًا، والقبول بمعاني أكثر اتساعًا لفصل المقدس الديني عن الممارسة السياسية؛ سواء كان هذا الفصل اعتقادًا أو نوعًا من البراجماتية طويلة المدىٰ.

كانت هذه الفكرة جذابة، وصار الواقع يحشد بنفسه أدلة صدقها؛ خاصةً مع تأمل المسار الذي سارت فيه حركة النهضة بتونس، ثم حدثت التطورات الأخيرة في مصر، التي أدت لنوع من اهتزاز الصورة يصعب معه تحديد ما ستؤول إليه.

هل ستؤول إلىٰ ردة فعل تأكل الخطوات التي قطعتها الحركة الإسلامية نحو الحداثة وأدت لتنامي الشعور بأن حداثتها ستأكل إسلامويتها؟

أو ستؤدي إلىٰ تهذيب أظافر الإسلاميين، وعودتهم للاندماج السياسي بعد أن علمتهم التجربة أنهم كانوا أكثر تصلبًا مما ينبغي، وأن مسارهم نحو الحداثة ينبغي أن يكون أسرع إن أرادوا النجاة من المحرقة؟

أيًّا ما كان ما ستؤول إليه الأحداث؛ فلن يؤثر في حقيقة ثابتة، وهي أن المنشقين عن التنظيمات، الذين اختاروا عدم العودة؛ قد انقسموا إلىٰ فريقين اختار كل فريق منهما بالفعل أحد المسارين اللذين في الأعلىٰ؛ بقطع النظر عن المسار الذي ستختاره الحركة الأم بعد انتهاء هذه الأحداث.

فاختار بعضهم مسار الإيغال في الحداثة بدرجات هذا الإيغال؛ فمنهم مَنْ خرج عن إسلاميته بالمرة، بل ربما خرج عن أصل دينه إلىٰ نوع من الريبية أو اللادينية أو الإلحاد، ومنهم مَنْ ظل مسلمًا؛ إلا أنه تبنىٰ أيديولوجيات حداثية مختلفة إما ليبرالية وإما يسارية أو أمشاج مختلطة تجمعها العلمنة.

ومنهم من رأىٰ الحل في تحديث الإسلاموية علىٰ النسق التركي الأردوغاني، أو التونسي الغنوشي، أو درجات أخرىٰ من التحديث لا تبلغ العلمنة؛ لكنها في الوقت نفسه تجاوُز للأيديولوجية الإسلامية التقليدية للتنظيمات الإسلامية، وتبني لقناعات بالقدرة علىٰ مزج الحداثة والإسلام، وليست مجرد

خيار براجماتي؛ فالفرق بين هذه الدرجة الأخيرة من درجات مسار تحديث الإسلاموية وبين الإصلاحيين من الإخوان هو أن المنشقين خرجوا برؤاهم هذه خارج التنظيم وخارج صناعة تنظيمات مشابهة في التراتبية، والفرق بينهم وبين المحافظين من الإخوان هو في أن تبنيهم لخيارات التحديث هو تبنٍ عن قناعة، وجعل هذه القناعة هي أساس التميز في هويتهم لإسلامية عن باقي الإسلاميين، وليس كالمحافظين الذين ربما اختاروا خيار التحديث كمجرد خيار براجماتي، ومكون الهوية عندهم هو نفس التنظيم والولاء له، وليس أي مضامين أيديولوجية.

واختار البعض الآخر الإيغال في الاتجاه الأكثر راديكالية من النقطة التي ترك التنظيمات عندها، بدرجات هذا الإيغال؛ فمنهم من انتقل إلىٰ تبني آراء تيارات قتالية، ومنهم مَنْ انتقل إلىٰ تبني آراء قطبية تقف موقفًا سلبيًّا من أي درجة اقتراب من الحداثة السياسية وتعد هذا وقوعًا في وحل الجاهلية، وأن بناء الجيل النقي الذي ينجو من تلوث المجتمع الجاهلي هو الطريق، ومنهم من تبنىٰ أيديولوجية ثورية طوباوية كنوع من أنواع لاهوت التحرير الإسلامي، وهو يتقاطع مع القطبية في نظرتها؛ إلا أنه يختلف عنه من حيث تبنيه للخيارات الحركية التي أضافتها إلىٰ وعيه حقبة الثورات العربية، وكل هؤلاء يشتركون في شيء هو ما يفترقون به عن أصحاب المسار الأول، وهو أن تصورهم لقضية علاقة المُقدَّس بالدولة وبالعمل السياسي لا يختلف كثيرًا عن التصور النظري للتنظيمات الإسلامية الني فارقوها؛ وبالتالي هم فارقوا خياراتها الحركية وصورتها التنظيمية وتراتيبها الإدارية، ولم يفارقوا الأيديولوجية الإسلامية الأم، التي نشأت في مقابل العلمنة، ولحل مشكلة سقوط الحكم الإسلامي بسقوط الدولة العثمانية.

والمجموعتان الأخيرتان -أي مَنْ اختاروا المسار الإسلامي التحديثي، ومَنْ اختاروا المسار الراديكالي- هم مقصودي الأساسي بهذا المقال.

(٤)

نأتي هنا إلىٰ بيان الفكرة الأساسية لمقالي هذا، وهي تحديد الإشكالية الأساسية في عمليات الانفلات من التنظيمات؛ بقطع النظر عن المسار الذي ستسير فيه قوافل المنشقين.

الفكرة الأساسية التي تقوم عليها رؤيتي التقويمية للظاهرة: هو أن هذا الانفلات عن التنظيمات الإسلامية أخذ أسوأ ما في هذه التنظيمات معه، وترك أحسن ما فيها فلم يحمله معه، وأن أصل الانفلات عن هذه التنظيمات، وإن كنت أعده خيرًا؛ إلا أن خيريته مشروطة عندي بأن يحسن المنفلت تخير الحق الذي مع هذه التنظيمات؛ فيحمله معه ويترك عنه الشر الذي فيها فلا يحمله معه؛ فكان العكس!

وسأبدأ بالكلام عن الشر الذي حملوه:

إن شر ما في هذه التنظيمات هو رفع درجة الأيديولوجيا السياسية والموقف الصراعي المباشر مع الأنظمة الحاكمة فوق درجتها الحقيقية، سواء رفعها فوق درجتها الحقيقية التي ينبغي أن تكون فيها من ناحية التصور الأساسي للوحي، أو رفعها فوق درجتها الحقيقة التي ينبغي أن تكون فيها سياسة؛ أي من حيث قدرتك علىٰ خوض هذا الصراع المباشر، ومن حيث استيعابك لقابلية أهدافك الأيديولوجية للتحقق؛ بقطع النظر عن حكم هذا الخوض في الشرع.

وهذا التصور الخطأ لمنزلة الأيديولوجيا السياسية والموقف السياسي الديني من الأنظمة؛ أدىٰ بالضرورة لخلل كبير في أولويات التنظيمات الإسلامية، وأدىٰ لخلل كبير في علاقتها بمجتمعاتها، وكيف يُقَر الإيمان والدين العام فيها، وأدىٰ لخلل كبير في طريقة بناء الموارد المعرفية والبشرية والتقنية لهذه التنظيمات؛ فالموقف من المجتمع، وحظ هذه التنظيمات من الدعوة ومن المعرفة ومن

الموارد البشرية والتقنية؛ كل ذلك قد بنته هذه التنظيمات في إطار أنها تخوض صراعًا مع أنظمتها؛ مما أدىٰ لهشاشة أبنيتها؛ نتيجة لكونها بُنيَت في الأرض الخطأ، ومن أجل الهدف الخطأ؛ فكانوا كمن بنىٰ سفينة؛ ليعبر بحرًا كبيرًا إلىٰ أرض يطمع فيها؛ فلا موارده ستبني السفينة المناسبة لعبور البحر، ولا الرياح تعينه ولو بنىٰ السفينة، ولا هذه الأرض بالتي لا تُبلغ إلا من هذا الوجه، وفي هذا الزمن، ولا هذه الأرض هي الهدف الذي لأجله خلق الله الناس، وإنما هي مجرد وسيلة مهمة من وسائله؛ لكنها ليست كل وسائله ولا حظها من مجموع وسائله هو الحظ الأعظم.

فما الذي أخذه المنفلتون من هذا الشر؟

في الواقع أخذوه كله؛ فهم يطمعون في الأرض نفسها (السلطة السياسية)، ويمنون أنفسهم ببلوغها عبر هذا البحر (أنظمة الدولة الحديثة)، والصراع مع أمواجه. هم فقط يختلفون مع تنظيماتهم في طبيعة السفينة ومواد بنائها، أما نفس أوجه الخلل في الموارد والمعارف والتقنيات والعلاقة بالمجتمع والموقف من الهدف (إقامة الدين) الذي لا تزيد هذه الأرض عن كونها وسيلة لبعض وجوهه؛ فهم يشتركون مع تنظيماتهم في نفس وجوه الخلل في ذلك كله، بل يزيدون عليها في الخلل جهة أنهم أخذوا هذا الشر، ولم يأخذوا معه الخير الذي كان في التنظيمات ويقلل شرها.

ما هذا الخير؟

إن خير ما في هذه التنظيمات هو ما فيها من الإيمان، والعمل الصالح، والتواصي بالحق، والتواصي بالصبر.

إن خير ما في هذه التنظيمات هو ما فيها من الدين الحق والإسلام العام من شعب الإيمان، والصلاة، وبذل المال، والذكر، والقرآن، ومكارم الأخلاق، وعمل الصالحات، وحقوق المسلمين، وحفظ اللسان، والتعاهد بالنصح.

إن خير ما في هذه التنظيمات هو ما فيها من دعوة الناس إلىٰ الله، والتزام وحيه، واتباع نبيه، وحب الخير للمؤمنين.

ليست كل التنظيمات في هذا الخير سواء، ولا كلها وفَّته حقه، ولا كان هذ الحق فيها منتشرًا بالدرجة اللازمة، ولا كان هجرهم لهذا الحق وتضييعهم لبعضه علىٰ درجة واحدة؛ لكنها لا تخلو منه.

فما الذي حمله المنفلتون من هذا الحق؟

الذي رأيته بعد استقراء وتتبع وجمع؛ أن هذا الباب فيه عند المنشقين خلل كبير جدًّا؛ حتىٰ فيمن اتخذوا المسار الأكثر راديكالية، بل ربما كان أصحاب المسار التحديثي من المنشقين أحسن حالًا في هذه الأبواب من أصحاب المسار الراديكالي.

ولهذا الخلل عوامل كثيرة جدًّا؛ أهمها ما في الاجتماع من خير وإعانة علىٰ الخير لا ننكره، وإن كنا ننكر التنظيمات طريقًا لهذا الاجتماع بصورتها الحالية؛ فتفرُّد المنشقين وتحوُّلهم لبيئات ليس فيها القدر نفسه من التواصي بالحق والصبر، مع الدخول في الخصومات السياسية؛ أدىٰ لخلل كبير في رعاية أبواب الدين العام، وشعب الإيمان، وثواب دين محمد التي جاء بها ودعا إليها أول ما دعا.

يمكنك تتبُّع صور هذا الخلل؛ عن طريق اختبار عدة معايير يقاس بها خطاب المنشقين الراديكاليين أو التحديثيين، وهذه المقاييس ترجع إلىٰ محاولة معرفة حظهم من القرآن، والذكر، وصلاة الجماعة، ودعوة عموم الناس إلىٰ الخير، وحفظ اللسان من البذاءات وحفظه من أعراض الناس، والورع عن القول علىٰ الله بغير علم، ليس مطلوبًا هنا أكثر من محاكمة ذاتية يقيمها الواحد من هؤلاء علىٰ نفسه، ومدىٰ الفرق بين حظه من هذه الأصول الآن وحظه منها عندما كان في تنظيمه، وقد طلبت إجابات كثير منهم علىٰ هذا السؤال؛ فكانت الإجابة كما توقعت، أنهم كانوا أيامها أحسن حالًا، ولذلك تجد بعضهم يحاول تعويض الفقر الروحي عن طريق الموسيقىٰ، والأغاني، والسينما، والتواشيح الدينية، أو حتىٰ القرآن؛ لكن في صورة حفلات التلاوة للمقرئين الذين يعنون بجانب التطريب والمقامات في القراءة، كما يفزع أصحاب المسار الراديكالي الذي

لا زلوا علىٰ تحريم الموسيقىٰ إلىٰ بدائل، مثل الأناشيد الجهادية، أو الأغاني الثورية، أو بعض أبواب الفن والعمارة والأدب.

وليس كلامي هنا عن معايرة فقهية لتلك الأبواب التي لجأوا إليها، ولا أنا ضدها كلها لمجردها، ولا كلامي عمن فعل هذا مرات أو ترك ذاك مرات، وإنما كلامي عن أنها صارت وسيلة تعويض روحي عن حالة من اعتياد التقصير الإيماني والتفريط تعبُّدي وصلوا إليها بعد انتقالهم لبيئة مختلفة، لم يحسنوا أن يحتفظوا فيها بالخير الذي أعانتهم التنظيمات عليه.

ما واقع المنشقين بعد أن تخلصوا من القدر المشترك الذي نكره التنظيمات معهم لأجله، وهو التراتبية الإدارية والتنظيمية السلطوية، وتخلصوا مع ذلك من أحسن ما كان فيها وأخذوا شر ما كان فيها؟

لما أخذوا المحتوىٰ السياسي الأيديولوجي للتنظيمات أخذوه، وليس معهم وعاء الجماعة والتنظيم الذي يحمله، ومع فقدانهم للقوة الجماعية والتنظيمية والإدارية التي كانت تؤطر هذا المسار الحركي لتنظيماتهم وإجهاض أو عدم جدوىٰ الأحزاب والكيانات البديلة التي حاولوا إنشاءها؛ آل أمرهم إلىٰ نوع من الكلام والجدل السياسي والتنظير الفكري، وليس لهم معه اشتغال بأنواع أخرىٰ من العمل الديني المعرفي والدعوي والمجتمعي متعدد الشُّعب؛ فتحولوا إلىٰ ظواهر إعلامية وحلقات اجتماعية مفتتة لا تربطها سوىٰ جلسات نقاش ناقص الأدوات، ولا تحمل هذه الحلقات المفتتة للمنشقين من همٍّ مجتمعاتها إلا همًّا سياسيًّا ضيقًا يحسبونه سيحل كل شيء، ثم هم بعد ذلك لا يملكون قوة علىٰ تحويل الهم السياسي إلىٰ عمل منتج للتغيير؛ فصار واقعهم يشبه إلىٰ حد كبير واقع الخلايا الشيوعية والاشتراكية وناشطي وسط البلد؛ فهو نوع من الكلام لا يجد متنفسًا من العمل إلا في حراكات فقيرة القوة علىٰ الأرض، وحتىٰ مَنْ يتجه منهم لبعض شُعَب العمل الديني أو المعرفي قلما يجد أعوانًا بل يجد مَنْ يستهجن عمله؛ مما يؤدي -مع الوقت ومع فقر الرصيد الإيماني- إلىٰ أنواع من الانقطاع والعزلة والاشتغال بهموم الحياة أو إلىٰ النزول إلىٰ دركات أسوأ من التنظيمات ومن حالته بعد ترْك التنظيمات؛ بحيث يبدأ في الابتعاد إلىٰ خيارات

أخرىٰ لمنشقين آخرين دخلوا في العلمنة أكثر، وضَعُفَ تدينهم أكثر، وصار القدر المشترك من الإسلام والوحي والتزام إقامة الدين الذي لا ينبغي أن يكون فيه نزاع، وليس هو من خصائص التنظيمات؛ محل شك وريب عندهم.

(٥)

إن التحديات المقبلة أعنف بكثير مما مضىٰ، وإن كل مصيبة تهون ما لم تكُ مصيبة العبد في دينه وإيمانه، وإننا إذا كنا ندعو الناس إلىٰ التخلص من الخلل العظيم الذي أورثته التنظيمات للعمل والدعوة؛ فإننا لا ندعو للتخلص من الباطل عن طريق تضييع الحق والباطل معًا، والعبد لا يستغني أبدًا عن وصل حبله بالله وطاعته والاعتصام بوحيه؛ فإن هذا الحبل إذا وهىٰ؛ ترك الرجل كالريشة في مهب المحن، ففي حين يعتصم العامة من الناس بالصبر ومحفوظ فطرتهم من الرضا بقضاء الله؛ تتناوشه هو الشكوك والوساوس فيسخط ربه فيضيع دينه.

والتاريخ في أكثر حقبه، والواقع في معظم صوره، والمستقبل في أغلب تحققاته؛ لم ولن تتعلق أغلب وأهم وأنفع صور إقامة الدين فيه إلا بالدوائر الفردية والخيارات المجتمعية.

أما إقامة الدين كواجب من واجبات السلطة الفوقية وأساسًا قيميًّا تلتزم به السلطة السياسية؛ فنوع من أنواع إقامة الدين مهم، وله أثر ونفع لا شك فيه، وطلبه واجب ما دام من وجهه وممن يطيق مؤنته ويأخذه بحقه؛ لكنه في تاريخ الدنيا كلها لا الإسلام فحسب؛ ليس بالوزن الذي يتصوره الناس، وليس هو بوابة الطوبيا التي يحلم بها الناس، طوبيا أن يصير المثال واقعًا، طوبيا أن يصير المثال واقعًا لا تكون، وحلم أن تكون المسافة بين المثال والواقع أقل ما يكون؛ حلم يجب طلب تحققه؛ لكن تحققه أقل ما يكون، ولم يتحقق في تاريخ الإسلام كله

إلا مددًا مفرقة لو جمعتها لا تكاد تبلغ ثلاثين عامًا، وهي تنقطع وتتفرق ثم لا تدوم؛ لأن هذه هي حال الناس والناس هم مَنْ يحملون سكينهم؛ ليقطعوا استمرار أيام تحقُّق الحلم، ولو كانت حال الناس يمكن معها أن تطول تلك الأيام؛ لما كانت الدنيا دار ابتلاء.

وأنت إذا فقهت أن هذا الحلم نادر الوقوع، وأن شروط تحققه أعسر ما يكون؛ استطعت أن تضع نفسك وعملك وجهدك حيث ينبغي أن يكون؛ فإن أقل المسلمين في حقب معينة وشروط معينة هم فقط الذين سيكلفهم الله أن يكونوا جزءًا من الأيام القليلة التي يأذن الله فيها بتحقُّق الحلم، ثم هي تزول ثانيةً؛ ليبلوكم أيُّكم أحسن عملًا.

وليس من حسن العمل أن تستحلب حلمًا لم تتهيأ أسبابه؛ فتمر أيامك أنت لتلقىٰ بها ربك ليس معك مما كلفك إلا سعيك في غير ما كلفك.

وإن صراط الحق الذي ندعو الإسلاميين إليه هو أن يعرفوا حدود ما يطيقون وحدود ما تطيق مجتمعاتهم وألا يستحلبوا أوهامًا، وأن يكونوا في العامة يحسنون نسيجهم ويدعونهم إلىٰ الله لا إلىٰ الجماعات، وإلىٰ الإيمان لا الأيديولوجيات، وإلىٰ أصل إقامة الدين في أنفسهم ودوائرهم القريبة، وأن يعلموا -مع ذلك- أنهم هم أنفسهم بعض أولئك العامة، وأنهم مخاطبون بما يدعونهم به، وأن حفظ الإسلام العام في الناس، ودعوة الناس إلىٰ جمل الكتاب والسنة الثابتة، وتثبيت مكارم الأخلاق، والصلاة، والذكر، والقرآن، وتعظيم الله ووحيه، واتباع نبيه؛ هو أجدىٰ شيء وأنفعه في الدنيا والآخرة.

وإن أحد أسوأ أنواع الأيديولوجيا هي الأيديولوجيا اليوتوبية التي تحاول تركيب متخيل يسمح بتجاوز الواقع، وذلك التركيب المتخيل يتم بمجرد رسم صورة زاهية الألوان وجعلها هدفًا لحملة الأيديولوجيا؛ وتكون هذه الصورة حينها بمنزلة الحلم المتجاوز للواقع والمغيِّب للواقع والمزيِّف له في الوقت نفسه، إنها كما يقول ريكور: «تكتفي برسم معالم المأمول المستحيل؛ لكنها لا تملك أداة لتحقيقه».

تحتوي الأيديولوجيا اليوتوبية علىٰ طاقة هائلة في الدفع إلىٰ التغيير؛ خاصة عندما تتوسل بالشعارات أو بوصل نفسها بحقب تاريخية تحقق فيها هذا التركيب المتخيل، وعلىٰ الرغم من طاقة الدفع المبنية علىٰ الشعارية والتاريخ القديم؛ فإن الأيديولوجيا اليوتوبية لا تملك الوسائل والسبل التي تسمح بتحقيق مشروع التغيير هذا؛ فوظيفة الشعارات: أن تُشعرك بأن مَنْ غذاك بها قد حصَّل مضامينها بالفعل؛ ليتطور هذا الشعور ويُصدَّر من صانع الشعار إلىٰ المتكلمين به. والواقع: أن الفجوة كبيرة جدًّا بين الشعار وبين تحصيل مضامينه، والذي يقوم به الشعار هو أنه ينشئ علاقة إرجائية تامة بين المتكلم به، وبين مضامين الشعار.

والحقبة التاريخية التي تحقق فيها التركيب المتخيل؛ بقطع النظر عن وجودها بالفعل ودقة تصور سماتها من عدمه؛ فإنها لم تحدث إلا بوسائل وأدوات وفي ظل ظروف وشروط، وهي غير قابلة للتكرار؛ إلا بوسائل وأدوات وظروف وشروط مختلفة، اقتضىٰ اختلافَها اختلافُ الزمان والمكان والإنسان.

وبالتالي فالشعار والتاريخ القديم لا تزيد وظيفتهما علىٰ إشعال الحماس وبث الطاقة وتزويد الوقود؛ لكن الحماس والطاقة والوقود لا بد لها من أشياء كثيرة أخرىٰ ليحصل التحرك، والتحرك لا بد له من أشياء كثيرة أخرىٰ ليكون فاعلًا منتجًا وفي الاتجاه الصحيح، وكل ذلك لا يملك منه كهنة الأيديولوجيا اليوتوبية شيئًا؛ ما يؤدي في النهاية بحملة هذه الأيديولوجيا المتخيلة إلىٰ إحدىٰ حالتين:

إما الانعزال عن الواقع والهروب منه، والعيش في دائرة تخدير ينتظرون قدوم المهدي ونزول المسيح.

وإما أن يمتزجوا بالواقع ويحاولوا سرقة وسائل أيديولوجيات أخرىٰ وركوبها؛ لتحقيق اليوتوبيا المستحيلة التي يحلمون بها؛ فلا تخرج مصائرهم عن السقوط والانهزام؛ إما بأن يذوِّبهم الواقع داخله، وإما بأن يحرقهم في محارقه.

أين الخلل؟

(وقد أحزنني وأنا في (سجن الطور) أن الإخوان عمومًا يرفضون أي اتهامٍ لسياستهم، وقد قلت: إنه بعد هزيمة أُحد وقع اللوم علىٰ البعض من الصحابة، فلماذا لا نفتش في مسالكنا الخاصة والعامة، فقد يكون بها ما يستدعي التغيير، وما يفرض تعديل الخطة، لكن هذا التفكير لم يلقَ ترحيبًا).

محمد الغزالي

(١)

سؤال أين الخلل سؤالٌ مركزي، يجب أن يطرحه علىٰ نفسه كل شخص، وأن يتم طرحه من قبل أي تكوين اجتماعي بدءًا من علاقات الصداقة وانتهاءً بمجالس الأمم مرورًا بالتيارات والمنظمات والدول.

إنه سؤالُ المراجعة والنقد والإصلاح، وهو في الوقت نفسه السؤال المرفوض، أو علىٰ الأقل، الذي يتم الترحيب به علىٰ مضض كيلا يقول الناس: لا يقبلون النقد، ثم يُحاصَر بعد ذلك حتىٰ يولي هاربًا فلا يعقب.

ربما نشترك جميعًا في ثقل النقد والمراجعة علىٰ أنفسنا، لكنه ثقلٌ يجب أن نتجاوزه في عامة أحوالنا، وأن نستمع فنُحسن الاستماع، وأن نتَّبع أحسن ما نُنصح به فنُحسن الاتباع، لكن هذا الهوىٰ المتمثل في ثقل النقد علينا قد يُتصور منا كأفراد، لكنه داءٌ دبَّ للتيارات والجماعات، إن كانت فيه هلكتها.

لو كنتَ إخوانيًّا: فسيتم الرد عليك بعباراتٍ مجملة، ومطاطة، حتىٰ إذا استيأسوا ورأَوك صبرت علىٰ مواصلةِ قرع باب الإصلاح = ستتم إحالتك لأحد المسؤولين عن عمليات الامتصاص والتخدير، سيمسك بالورقة والقلم، ويكتب خلفك بعناية واهتمام، ثم بعد ذلك يعدُك بالنظر في الموضوع ومناقشته مع الإخوة بعد إظهاره الفرحَ بك، وقد تُكلَّف ببعض الأشياء تعطيك شيئًا من الرضا عن نفسك، وتستهلك طاقة السؤال عندك.

لو كنت من الاتجاهات السلفية التنظيمية، سيتم التعامل مع انتقاداتك دائمًا علىٰ أنها شبهاتُ غرٍّ ساذج، تحتاج للرد من المشايخ، مع بَذلِ الجهد لاحتوائك أيضًا.

إن الاستعصاء علىٰ النقد، وادعاء العصمة بلسان الحال، أو صرف الأخطاء لتكون فحسب في التوافه = هي سُنة اتبعها كثيرٌ من الإسلاميين، وهو مرض يستشري في التيارات والجماعات بغض النظر عن أيدلوجيَّتها، لكننا هنا نرصد قبحه في تيارات تنتسب لنبيٍّ ﷺ قال: «**الدِّينُ النَّصيحةُ**».

نعم، فهذا هو نهج التيارات الإسلامية منذ زمن طويل، وأنا علىٰ يقينٍ تام مما قرره الأستاذ عمر عبيد حسنة: (إن التستر علىٰ الأخطاء باسم المصلحة العامة، وحفظ الكِيان، والتوهم بأن الحسبة في الدين تؤدي إلىٰ البلية والتمزق = أمرٌ خطير، ومفسدة فظيعة تدفع الأمةُ ثمنها الدماء الغزيرة، وليس هذا فقط، بل قد يؤدي هذا إلىٰ ذهاب الريح، وافتقاد الكيان أصلًا، فالأمة بدون هذه الحسبة، وهذا التناصح، تعيش لونًا من التوحد يشبه إلىٰ حد بعيد الورم الممرِض).

وقلَّ أن يُقصِّر قوم في النصيحة، ويغشَوا ما بينهم مداهنة، ويضيعوا حق الله لِحقِّ الصحبة = إلا ابتلاهم الله بالفُرقة.

(٢)

في دلالةِ لفظةِ النصيحة معنًى عظيمٌ جدًا؛ فهي طلب صلاح الشيء وتخليصه مما يَغْبِشه ويُفسده.

وكل نصيحة لا يَطلب صاحبُها صلاحَ المنصوح، ولا يبتغي بنصيحته نفعَه = فهي نصيحةٌ مدخولة كاذبة في دعوىٰ أنها نصيحة.

وكل منصوح لا يستحضر -إذا عابَه الناصحُ- أن ذلك العيب إنما هو لطلب صلاحه وابتغاء نفعه = فهو قاطع لطريق النصيحة بين المسلمين، وهو كمن منع عن نفسه الغذاء والدواء؛ يوشك أن يهلك.

وأقل شيء في الناس اليوم النصيحة الصادقة، وأكثر الناس إما سكتوا غشًّا، أو نصحوا كذبًا، والسكوتُ غشًا أخطر من النطق كذبًا؛ إذ لا يَعدم المنصوح فائدة، ولو لم تكن النصيحة نزيهة.

وأكثرُ السكوت غشًا إنما هو رعايةٌ لرضا الناس وسخطهم، وخضوعٌ للتقاليد الاجتماعية الزائفة التي توشك أن تَنْفُضَ الأصحابَ من حول الناصح نفضًا؛ فإن الناس لا يصبرون عمن يكاشفهم، ويعشقون من يكذب عليهم ويجملهم في أعين الناس وأعين أنفسهم.

وإن كثيرًا من الفساد يرجع إلىٰ تصور كثير من قادة التيارات والجماعات أنهم لا يحتاجون إلىٰ نصح أحد، وأنهم مكتفون ذاتيًّا يقومون بأمرهم، لا فضلَ لأحد يزيد به علىٰ ما عندهم.

عقيدة النقاوة والاكتفاء الفكري الذاتي يمكننا أن نرصدها بوضوح عند الإخوان المسلمين، فهي مسيطرة علىٰ البنَّا وهي التي حجزت الجماعة في طورها الأول عن الانتفاع التام بطرح المدرسة الإصلاحية أو غيرها من منابعه، وذلك اكتفاءً بالمنظومة الأيديولوجية التي صاغها البنا، وينتج عن هذا اعتقادُ البنا أن

تياره هو الأشمل، وأنه جمع خير ما في التيارات والأفكار المعاصرة له، ولا زال هذا الاعتقاد باقيًا في الجماعة حتىٰ الآن، بل هو في نظري من خصائص الحالة الحركية التنظيمية أينما وجدت، وهو نفس الخطأ الذي تقع في كثير من أطياف السلفية المعاصرة.

يقول البنا: (وموقفنا من الدعوات المختلفة التي طغت في هذا العصر، ففرقت القلوب، وبلبلت الأفكار، أن نزنها بميزان دعوتنا، فما وافقها فمرحبًا به، وما خالفها فنحن براء منه. ونحن مؤمنون بأن دعوتنا عامة محيطة لا تغادر جزءًا صالحًا من أي دعوة إلا ألمَّت به وأشارت إليه)[1].

ويقول البنا: (فكرة الإخوان فكرة جامعة؛ لأنها تستمد من الإسلام الحنيف، نستغني بها عن غيرها، أخذت من كل شيء أحسنه وابتعدت عن مزالقه وأخطائه. أخذت من فكرة الأحزاب السياسية الغيرةَ الوطنية والحماسة الإصلاحية، وطرحت تنابذها وأحقادها، وأخذت من الصوفية روحانيتها وإخاءها وتركت فرديتها واعتزالها، كما أخذت من فكرة الجماعات والأندية بأنواعها دقةَ نظامها ونشاطها وطرحت غفلتها ولهوها).

يقول محمد حبيب النائب الأول للمرشد العام سابقًا: (في مدرسة الإخوان يتعلم الإنسان كيف يتجرد لفكرته النبيلة، فلا يجمع معها أفكارًا أخرىٰ قد تناقض أو قد لا تتفق معها ولو في بعض الجزئيات، وكيف ذلك وفكرته فيها من الشمول والكمال ما يعوضه عن النظر إلىٰ أية فكرة أخرىٰ)[2].

أما التيارات السلفية المعاصرة فغنية عن بيان تأصُّل هذا الداء فيها، فَهُم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة في نظر أنفسهم، ويكاد ينحصر نقد السلفية لذاتها في الهامش المترامي الأطراف، نقطة سوداء ألقت بطرف ثوب أبيض سيتم نزعها منه، فهي حتىٰ ليست واقعة عليه هو نفسه، مرض النقاوة في أعلىٰ تجلياته ذو شخصية سلفية يا للأسف الشديد.

---

(١) «رسائل البنا» (ص/ ٢٤).

(٢) مقال بعنوان: «في مدرسة الإخوان تربينا».

لماذا كان باب الفساد الواسع هو أن تعتقد أن جماعتك المعينة قائمة بالدين كله أكثر من غيرها من أمة محمد؟

الجواب: إن الدين علم وعمل، ولا يملُك واحد من الناس بما في أيدي الناس من أدوات علمية أن يحصي ما مع أفراد طائفته من العلم والعمل، ثم يزنه بما مع أفراد باقي طوائف الأمة كلها من العلم والعمل، ثم يخرج بحكمِ أفضلية طائفته، سواء كان هذا الحكم ظنيًا أو قطعيًا؛ كل ذلك باب مغلق، ولا حتىٰ في طوائف بلد واحد، إذ لا يحيط به إلا الملكُ الحقُّ جل وعلا.

وغاية ما يستطيع الناس: هو نوعٌ من المفاضلات في صور من العلم والعمل، كأن يفضِّل قولًا علىٰ قول لصحة أدلته في نظره، أو عملًا علىٰ عمل لثبوت الأدلة بذلك، أو بابًا مخصوصًا تستطيع أن تثبت بالحُجة أنكم قمتم به أحسن من غيركم، أما تفضيلٌ عام: فلا يجوز إلا ببينة لا سبيل إليها؛ لذلك لا يملك الناس تفضيل طوائف إلا التفضيل العام الزمني الثابت للقرون المفضلة وهو بنص الخبر، ولولا نص الخبر ما استطعناه.

حتىٰ تفضيل أهل السنة إنما هو لكونِ الصحابة فيهم، وإذا أخرجتَ السلف لا يبقىٰ إلا تفضيل جملةٍ علىٰ جملة في باب معين من أبواب العلم، وهو ما أجمع عليه السلف، وإلا ففي المُعَيَّنين من خارج أهل السنة من هو في الحكم العام أحسن عملًا ودينًا من مُعَيَّنين كثر من أهل السنة.

وأكثر الناس إنما يطلقون هذه التفضيلات الحزبية مرسلة إرسالًا، لا يتكلفون معها حتىٰ بَسطَ حُجة تستحق النقاش.

والعجيب أن هذه الحزبيات يسترسل فيها الناس، بعد أن كان أول أمرهم قولهم: إنما نحن جماعة من المسلمين، نقوم بفروض كفائية كما تقوم جماعات أخرىٰ بفروض أخرىٰ وفقط.

لكنه الشر حين يجعل مَسارِبَه علىٰ النفوس خطوات.

قل هو من عند أنفسكم، تلك الحقيقة القرآنية الناصعة = ضعيفة الحضور يا للأسف الشديد عند التيارات الإسلامية المعاصرة، كل فشل وسقوط هو تكالبٌ من الأعداء علىٰ قَوِي أمينٍ أدىٰ ما عليه، وتلك النظرة للذات وللأخطاء هي أعظم أبواب الخلل.

ماذا قدَّم الإسلاميون للمرأة

قال رسول الله ﷺ: «استوصوا بالنساء خيرًا».

(١)

كما أن هناك شيئًا ما مختلفًا في ذلك الجيل العربي من الرجال الذي اختاره الله لصحبة نبيه وحمل الرسالة = فإن نفس هذا الشيء تلقاه في جيل النساء العظيم الذي صحب رسول الله، وأنجب الجيل الثاني من الصحابة وأوائل التابعين.

شيء ما كانت عليه تلك الدرر الأولىٰ = أضاعه فقهٌ مُحدث فاقدٌ للاتزان والتكامل، وعادات وتقاليد وتصورات شخصية تقتل المواهب وتُميتها، واستهتار بديل يصنع مسخًا مشوَّهًا من قشور الثقافة الغربية، أو النسوية المسترجِلة التي تريد أن تُحيي المرأة بإماتة أجمل ما فيها، كمسخ فرانكشتاين، حياةً يطيب بجوارها الموت.

ومثلُهم من يحسب أن جمال المرأة في بلادتها وسذاجتها وأن تمامَ عقلها يُنقص من خيرها وفضلها، وأن تفقُّه المرأة يزري بها وينقص من موضع الأنوثة فيها ليزيد موضع الذكورة، وذلك أيضًا فاسد، وإنما أُتي أصحابه من تعميمهم لنموذج النسوية المسترجلة وظنِّهم أن تعقُّل المرأة وتفقهها لا يكون إلا علىٰ هذا النمط، ولذلك فلو زاد علمهم بنساء العرب ونساء الجيل الذي نزل فيه الوحي وتفقهوا في العربية وبيانها وأيام العرب وموضع المرأة منها = لرأوا في كل ذلك النموذج الهادي لمن قاربوا الكمال من النساء.

في ذلك النسيج النسائي العربي القديم سمتٌ متفردٌ متزنٌ متكامل، إن اهتدىٰ الناس إليه = جمعوا الخير من أطرافه.

وإنّ تتبُّع دور المرأة زمن الرسالة بالذات لَيَدُلَّنا علىٰ أن هناك مباينةً شاسعة بين ما قدمه الإسلام للمرأة وبين ما قدمه الإسلاميون، ولَدلَّنا أيضًا علىٰ الفرق الشاسع بين أولويات خطاب الرسالة للمرأة وأولويات خطاب الإسلاميين للمرأة، ولدلنا ثالثًا علىٰ الأثر اللازم لهذين: وهو المباينة الكبيرة بين دور المرأة وفاعليتها زمن الرسالة وبين دور المرأة وفاعليتها في الأوساط الإسلامية المعاصرة[1].

الأمر الذي لا أقصد به لنفي إيجابيات وحسنات الدور الإسلامي نحو المرأة، لكن غرض هذه السلسلة نقديٌّ بالأساس ومثل هذا يُكتفَىٰ فيه بالإشارة للوعي بوجود حسنات وإيجابيات لكن السياق ليس سياقها، ولدىٰ الإسلاميين كفايةٌ من الخطابات التبجيلية.

(٢)

المرأة كفتنة للمجتمع، هذا هو مركز الخطاب السلفي الموجَّه للمرأة، وهو راية نهاية السباق التي إذا بلغها السلفي = شعر أنه لا مهمةً إصلاحية تجب عليه نحو المرأة طالما بلغ غايته المظفرة تلك.

إذا كان أحد القراء الكرام يعرف للتيارات السلفية خطابًا إصلاحيًّا له إجراءات عملية ووزنٌ نسبي معقول يتعلق بالمرأة خارج دائرة نقابها وخلوتها واختلاطها وعملها وسفرها = فأرجو أن يدلني عليه.

---

(١) لا يخلو كتاب الأستاذ عبد الحليم أبو شقة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «تحرير المرأة في عصر الرسالة»، من تحيزات في الرأي، وأخطاء في الاستدلال، وأغلاط في الفهم، كما لم تخل الردود السلفية عليه من نفس الأخطاء والتحكمات = لكنه يبقىٰ واحدًا من أكثر الدراسات فائدة، ومن أكثر البحوث التي بذل فيها جهد يستحق التبجيل، ويمكن الاستفادة منه إلىٰ حد كبير في الوقوف علىٰ المباينات المشار إليها

أيُّ شيءٍ خارج دائرة الدرَّة المصونة والجوهرة المكنونة واللحم والغطاء والمصاصة والذباب = رجاءً دلوني عليه.

قارن هذا بخطاب الرسالة: ستجد أن جميع قضايا الحجاب والخلوة والاختلاط لم تظهر في خطاب الوحي إلا في مرحلة متأخرة بعد الهجرة للمدينة بزمن طويل، فترتيب هذه القضية في أولويات خطاب الوحي لم يجعلها تحتلّ الصدارة من حيثُ زمنُ الإلزام بل تأخرت قرابة عشرين عام.

ستجد أن الشرع عندما ألزم المرأة بالمحرَّم، ألزم الرجل برعاية حق محارمه حتىٰ صرفه عن الجهاد ليصحب امرأته في سفرها.

ومع التسليم التام بخطورة توظيف المرأة من حيث كونها فتنة، وأن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء = إلا أن خطاب الوحي المتعلق بهذا لم يَنتج عنه قط عزلةٌ مجتمعية ولا حصار للمرأة ولا إعدام لدورها، وفيما يتعلق بسلامة نفوس هذا الجيل، فنحن نسلِّم بوجود هذا بالفعل لكن ليس هذا مما تُبنىٰ عليه الأحكام بهذه الصورة بحيث يجعل هذا ذريعة للتنصل من الواقع المبهر لحضور المرأة في مجتمع الرسالة، وأنت تجد أن وقوع الزنا زمن الرسالة، ووقوع الاتصال بين رجل وامرأة دون الزنا، ووجود المرأة التي لا تردُّ يدَ لامسٍ، ووجود صحابي يحدِّق النظرَ في امرأة جميلة، كل هذا لم ينتج عنه قط تطرُّف يُهدر الحضور الاجتماعي للمرأة المسلمة.

السلفيون لا يدعون لهدر الحضور الاجتماعي للنساء المتبرجات الذين لا يرفعون بالدين رأسًا، هذا قد يبدو مفهومًا لو فعلوه، بقطع النظر عن صحته، وإنما يقع الهدر الاجتماعي علىٰ شريحة النساء اللواتي التزمن بالخطاب السلفي بالفعل.

خطابُ رفع درجة التحدي علىٰ المرأة وجعلها تخوض معركةً شرسة مع بيتها وأهلها ومجتمعها وعملها ودراستها = عندما بدأ معها بالنقاب، هل تتخيل معي طبيعة النقلة التي تخاطب بها المرأة وتطالب بأن تكون هي أولُ دينها؟

لائحةٌ من المسائل يعرفها الجميع تُبدأ بها دعوة المرأة في الخطاب السلفي، وهذا بالطبع هو أحد الإشكالات العظيمة في الخطاب الدعوي أنه كثيرًا ما يخاطب المجتمعات المسلمة بأعلىٰ نقطة، بالنقطة التي لم يبلغها صحابة النبي ﷺ إلا بعد سنين من التربية الإيمانية وتأهيل النفوس، ثم بعد ذلك أيضًا لم تبلغها كلها إلا الصفوة من أصحاب محمد ﷺ.

الداعيةُ والواعظ ويسانده الفقيه يا للأسف: يأتون إلىٰ الشاب يكاد لا يصلي، والمرأة قد لا تعرف عن دينها إلا قصصًا لعصر العين وإنزال الدمع = فإذا الخطاب الدعوي يريد أن ينقل هذا الفتىٰ وتلك الفتاة نقلةً واحدة من الظلمات إلىٰ النور كما يقولون، فيكون الفتىٰ مطالبًا بكسر أيامه السابقة كلها والانسلاخ منها إلىٰ حالٍ فيها حزمة أعمال القلوب وحزمة شُعب الإيمان الظاهرة مع كمالات الظاهر من اللباس والكلام وصورة الوجه، فيُطالَب الفتىٰ بأن يخوض معركة مع هواه وأخرىٰ مع مجتمعه لينسلخ من حالٍ إلىٰ حال في أيامٍ معدودات، وتُطالَب الفتاة بخوض معركة النقاب، وكسر هوىٰ نفسها في النمص والزينة ودوائر الأصدقاء ونوع عملها وعلاقاتها ونمط اجتماعاتها، وكل ذلك لا بد أن يكون معًا وإلا كان هذا نقصًا في الاستقامة، وعلامة علىٰ ضعف الاستجابة لله وللرسول، ومن يقبل الانتقال لتلك النقطة العليا في تلك الأيام المعدودة (الداعية مُستعجِل، يريد أن ينجزَ مهمته لينقل رجلًا آخر من الظلمة للنور) = جعلوه كالصحابة الذين أراقوا الخمر، بقطع النظر طبعًا عن أنهم أراقوا الخمر استجابةً لخطابٍ لم يأتِهم إلا بعد عشرين عامًا من أول خطاب بالرسالة.

ومع ذلك هناك من استجاب، والسؤال:

- شريحة النساء اللواتي استجبن لهذا الخطاب، ما نصيبهن من الإجراءات الإصلاحية بعد ذلك؟

- ما حجم البذل نحوهن من أجل علاج المشكلات الطاحنة التي يُغرقهم فيها هذا المجتمع؟

- ما لائحة المشاريع التي يقدمها الخطاب السلفي للمرأة دعمًا ورعاية؟

الإجابة ظاهرة جدًا لمن كان منصفًا، فلا يوجد للمرأة السلفية إلا محاضن لتعليم أوليات العلوم الشرعية، تسيطر عليها في أحيان كثيرة طائفةٌ من المعلمات الجاهلات، بلا أدنىٰ مسؤولية يقوم بها هذا التيار نحو أزمات المرأة الحقيقية في المجتمعات العربية.

تحذيرات منبرية من الثقافة الغربية، في حين أن هذه الثقافة تخترق العقول بضعف فاعليتك وضعف استجابتك لأزمات مجتمعك قبل أي شيء.

(٣)

لعنةُ التوظيف السياسي، هذه هي اللعنة التي تواجه الإخوان المسلمين في أي مجال من مجالاتهم الإصلاحية.

إن الخطاب الموجه للمرأة عند جماعة الإخوان المسلمين أكثر هدوءًا من جهة سقف مطالبه، وأكثر انفتاحًا من جهة اختياراته الفقهية وأنه لا يصادم بها الحضور الاجتماعي للمرأة، ونتيجة للطبيعة التنظيمية فإن الروابط النسائية الإخوانية أكثر تماسكًا، والأزمات الاجتماعية التي تعانيها المرأة الإخوانية من أهلها أو في دراستها وعملها أقلُّ حدة خاصة مع التداخل الاجتماعي الإخواني في الروابط العائلية.

يعاني هذا النموذج من انكفائه الداخلي وعدم تعدِّيه للمجتمع إلا عند إرادة الاصطياد كما شرحناه من قبل، ويعاني أيضًا من تهميش دور المرأة وتقييده، وترتيب الأدوار النسائية بحسب الولاء لا الكفاءة كانعكاسٍ لسائر أمراض التنظيم.

ثم يأتي التوظيف السياسي ليمنع إيجابيات هذه الصورة الداخلية نفسها من التطور نحو نموذج إصلاحي نسائي مكتمل.

إن الحضور الاجتماعي للمرأة زمن الرسالة، ليس منه أن يُقذَفَ بالمرأة لتواجه الاعتداء والتحرش أمام اللجان الانتخابية.

إن الحضور الاجتماعي للمرأة زمن الرسالة أدخلها ساحة الجهاد خلف مقاتلين أشاوس يزودون عنها بسلاحهم حتىٰ الموت، وليس منه قط أن توضع النساء أمام آليات عسكرية يعتليها من لا خلاقَ لهم من سفلة الخلق، مع فقد شوكة الزود عنهم أو حتىٰ أخذ حقوقهن عندما تُستلب.

سيظل المجرم السفاح المعتدي هو صاحبُ إثم القتل أو الاعتداء، لكن سيظل صاحب القرار الغلط بوضع الأمور في غير ما يجب من مواضعها متحملًا لإثم قراره، كما أن من أرسل امرأته في فلاةٍ مخوِّفة مؤاخذ في الشرع، فكلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، وإن كانت جريمة المعتدي هي مصبُّ تركيزنا لا نلفت وجوه الناس عنها قاتلهم الله أنىٰ يؤفكون.

الحضور السياسي للمرأة مهمٌّ وضروري، لكن معالمه ينبغي أن ترسمها قيادة واعية رشيدة، تستفيد من الكفاءات اللامعة التي تفيض بها المجتمعات النسائية، وواقع الحال في جماعة الإخوان المسلمين هو أن توظيف المرأة السياسي أبعدُ ما يكون عن الرشد ورعاية الكفاءات والانتفاع بها، وإنما هو توظيفٌ أخرق يفتقد للحكمة، جعل المرأةَ بمنزلة جندي مشاة، ينالها من الخسف والاعتداء ما لم يسمح به دينٌ تحفَّظ علىٰ أي نوعٍ من الأذىٰ ينالُ المرأة، واحتاط له احتياطًا كبيرًا.

إن مظاهر وآثار التوظيف السياسي للمرأة الذي مارست جماعةُ الإخوان المسلمين أبشع صوره وأكثرها افتقادًا للحكمة والاتزان = سيظل وصمة في جبين هذا الجيل منها.

(٤)

إن المرأة العربية تعيش أزماتٍ حقيقيةً، بعضُها جزءٌ من أزمات المجتمعات العربية عمومًا أو نتيجة لها، وكثيرٌ منها أزماتٌ هي نِتاجُ ثقافة وأعراف وتقاليد أخصّ من ذلك.

النسوية العلمانية تدخل علىٰ الخط لتقدِّم للنساء العربيات حلولًا لأزماتهن.

أنت ترىٰ أن هذه الحلول فاسدة وتنطوي علىٰ ضلال عن الدين، وفيها متاجرة بحقوق المرأة عن طريق استغلال أزمات النساء من أجل القذف بهن في الانحلال والضياع الديني والقِيَمي، لا بأس، معظم هذا صحيح.

وأنت ترىٰ أن النسوية الإسلامية تقدم حلولًا فيها عدوان علىٰ الفقه الإسلامي، وعدم تصور لطبيعته وسياقاته وظلم له، لا بأس، كثيرٌ من هذا يقع.

طيب، وحضراتُكم معشر الإسلاميين من إخوان وسلفيين ومن تبِعَهم ولف لفهم، قرابة نصف قرن من الزمان..

• ما الحلول النظرية فقهيًّا وفكريًّا، والعملية فرديًّا ومجتمعيًّا التي قُدِّمَت للتعامل مع أزمات المرأة؟

• كم جمعية أو محضن أو مجموعات دعم قمتم بإنشائها لرعاية النساء؟

• العنف ضد المرأة، أين أنتم؟

يتكئ الفقيه السلفي علىٰ أريكته قائلًا: يجوز للرجل ضربَ زوجته ضربًا غير مبرّح للتأديب، ويكون آخر العلاج، هذا خطابك، لا بأس، لكن السؤال:

• ما الذي تفعله عندما تأتيك الأخت المنتقبة، وتكشف وجهها لزوجتك فإذا فيه من مظاهر الظلم والعدوان ما تستحي من رؤيته النفسُ الشريفة؟

لا تُحسن أن تفعل شيئًا، ولم تبذل أي جهد لإنتاج رؤية وإجراءات للتعامل مع هذا، ولا أخاطبك هنا كفرد، فأنا مثلك قد لا أجد ما أفعله، لكني أخطابُ مجموعكم أولئك الذين يفتخرون بمليونيات الغثاء وضعف الفاعلية.

دعوتَ النساءَ لدخول كليات الطب والتخصص في أمراض النساء؛ لكيلا يطَّلع الرجال علىٰ عورات النساء، هذا خطابك، لا بأس.

ثم واجهت الأختُ المستجيبة لخطابك أزماتٍ متنوعة بين اختلاط ونقاب وضغوط العمل وصعوبة التعلم من الرجال، هل تعلم عن هذا شيئًا؟ وهل فعلت لأجله شيئًا؟

أطاعتك المرأةُ وغطَّت وجهها ولَزِمت قعرَ بيتها، لكن في مجتمعٍ مغلق أُسَرُه نووية صغيرة، كيف لهذه أن تتزوج؟!

أين مشاريعك الخادمة لهذا، والتي تعوِّض شيئًا من الآثار الجانبية للالتزام في مجتمعٍ اختلفت تركيبته كثيرًا عن المجتمعات القديمة.

عملُ المرأة فيه إشكالات كثيرة، ولا يجوز إلا عند الحاجة، وبيئة العمل سيئة، لا بأس هذا خطابك، وفيه أجزاءٌ صحيحة.

لكن هذه المرأة إذا قعدت في بيتها وليس معها ما يؤهلها للعمل، أو معها لكن تركت العمل لمفاسده، ثم استطال عليها زوجٌ بمنع النفقة، أو طُلِّقت وصارت عالة علىٰ الناس، لماذا لم نرَ أموالَ فضائياتكم، وأموالَ دعاياتكم السياسية يا معشر الإسلاميين تصُبُّ في خدمة وصية نبيكم؟!

طيب، وأنت تفتي للرجل بحقه علىٰ زوجته كم مرة فكرت في مدىٰ التزامه الديني وقيامه بحقوقها؟

لماذا تعطي سيف الحق لمن يتعسف في استعماله ولا يقوم بحقوقه في المقابل؟

أنا هنا لا أخاطب أفرادًا، أنا أخاطب المجموعات والكِيانات والتيارات، التي أراها تفننت في هدر مواردها البشرية والمالية علىٰ نحوٍ لا يفعله من يرومُ الإصلاح أبدًا.

نصفُ قرنٍ من الخيارات الغَلَط، والتوظيف الغلط، والأولويات الغلط، ثم تتعجبون من واقعنا اليوم؟

حقيقة التغريب

لفظة التغريب (westernization) من أكثر الألفاظ تداولًا في الساحة الفكرية العربية منذ ما يقرب من سبعة عقود كاملة، وقبل هذه العقود السبعة ومنذ اصطدم الشرق بالغرب في العصر الحديث كان مدلول هذه الكلمة موجودًا في كلام الفقهاء والمصلحين وإن كان بغير هذه اللفظة وبها، ولكن دون شيوع.

ومذ وطأت جيوش نابليون مصر وحتىٰ زماننا هذا؛ فإن العلاقة بين الشرق والغرب وموقف الشرقيين من منظومة القيم والعادات والمنجزات المادية الغربية؛ هو مدار البحث في الحالة الفكرية العربية.

ورغم هذا، ورغم كثرة الكتب والمقالات والمحاضرات والندوات التي يتخذ اسم التغريب موقعه بين كلمات عنوانها؛ فلا أطمئن إلىٰ أي أطروحة قدمت تقصد الكشف عن هذا المصطلح ومفهومه، ومن ثَم تحليله وتحليل الموقف الصحيح منه.

يسوق عدد من الباحثين تعريفات عدة للتغريب، منها:

«التغريب: تيار فكري يرمي إلىٰ صبغ حياة الأمم بعامة، والمسلمين بخاصة بلون الحضارة الغربية وطابعها، وجعلها أنموذجًا يُحتذَىٰ، وهدفًا يُبتغَىٰ، وغاية تؤمل في مجالات الحياة وأنشطتها المختلفة ثقافية، وحضارية، وفكرية، وروحية، وأطلق علىٰ مَن تبنوا الفكر الغربي متغربين أو مستغربين».

ومنها: «صبغ الثقافة الإسلامية بصبغة غربية، وإخراجها عن طابعها

الإسلامي الخالص، واحتواؤها علىٰ النحو الذي يجعلها تفقد ذاتيتها وكيانها، وتنماع فيما أُطلِق عليه اسم: الثقافة العالمية، أو الفكر الأممي»[١].

ومنها: «هجر الذات مما لها ومما حولها ولجوؤها إلىٰ ما للغريب عنها تتلبس به وتتقمصه بدافع جهل أو بدافع دونية أو بدافع نقمة نزقة علىٰ المحيط سياسيًّا كان أم دينيًّا أم اجتماعيًّا.

يظهر التغريب علىٰ الصعيد الفكري والحضاري باعتبار أي إرث حضاري أجنبي إرثًا متفوقًا علىٰ تراثنا ومقياسًا فريدًا ووحيدًا للتحضر، به تقاس الأفكار والعلوم والفنون في الأمة؛ فإذا حاكته اعترف بقيمتها، وإذا خالفته حط من شأنها، كأنه يكفي أن يكون الآخرون غيري ليكونوا أفضل مني»[٢].

لكن الذي نراه هو أن الدراسة العلمية الدقيقة تتأبىٰ علىٰ مثل هذه التعريفات؛ ذلك أنها تسبح في بحر من العمومية غير المنضبطة من جهة، وتنحسر إلىٰ تخصيصات غير دقيقة من جهة أخرىٰ، ولا تستقيم الدراسة الدقيقة لهذا المصطلح ودلالته التي نقصدها بالبحث؛ إلا بالتعامل معه كظاهرة يساهم في فهمها توضيح مدلول دائرة من المصطلحات تشمل مصطلحات: (الثقافة- العولمة- الهوية- المركزية الغربية- الحداثة- التأصيل- المثاقفة)؛ فسنعرض عرضًا مختصرًا جدًّا للمفاهيم الأساسية لهذه المصطلحات، ثم نفصِّل القول في ظاهرة التغريب ومدىٰ علاقتها بهذه المصطلحات.

أولًا: الثقافة (culture):

(١) تعريفها:

الثقافة هي اللفظة العربية التي أفشاها في الناس (سلامة موسىٰ) كمقابل للفظة الأجنبية (culture)، وقد عنىٰ بها سلامة موسىٰ[٣] المعنىٰ الفكري للكلمة،

---

(١) «شبهات التغريب» لأنور الجندي (ص/ ٣).

(٢) إفرام البعلبكي في كتابه: «منهجية في النقد . . مدخل إلىٰ تاريخ الفكر العربي» (ص/ ٧٤).

(٣) في مقالته: «الثقافة والحضارة» بمجلة الهلال (ص/ ١٧١) عدد (ديسمبر: ١٩٢٧م).

الذي كان شائعًا في أوروبا في القرن الثامن عشر، وهو: «مجموعة العلوم والمعارف والآداب والفنون التي يحذقها شخص معين».

أما قبل القرن الثامن عشر؛ فكان للكلمة دلالات أخرىٰ، منها: الفلاحة والزراعة، والطقوس الدينية.

ومع دخول القرن الثامن عشر باتت هي أحد أثرىٰ المصطلحات في العلوم الاجتماعية، وتكاد تبلغ تعريفاتها مائتي تعريف، أشهرها ثلاثة تعريفات لثلاثة أوساط علمية، وهي:

١- أولها من الوسط السوسيولوجي، وهو تعريف إدوارد تايلور (١٩١٧م): «الكل المعقد الذي يشتمل علىٰ المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد، وكل القابليات والعادات الأخرىٰ التي يكتسبها الإنسان بصفته عضو في مجتمع»[١].

٢- وثانيها من الوسط الأنثروبولوجي، وهو تعريف كابلان: «تقاليد وعناصر تراثية منمطة ومتداخلة مع بعضها بعضًا، انتقلت عبر الزمان والمكان من خلال آليات غير بيولوجية تعتمد علىٰ القدرة علىٰ استخدام الرموز اللغوية، وغير اللغوية المتطورة التي ينفرد الإنسان بها»[٢].

٣- وثالثها من الوسط الفلسفي، وهي في أحد التعريفات الفلسفية: «الطريقة العامة للحياة المادية والعقلية والروحية لمجتمع معين».

ولا بأس من أن نختم بتعريف لأحد الباحثين العرب يقول فيه: «الثقافة هي مجموع المعلومات والمعارف والممارسات والقيم الخاصة بشعب ما والتي يعيش بمقتضاها، وهي التي تميزه عن غيره من الشعوب؛ لأنها تعبير صادق عن شخصيته وملامح هذه الشخصية وطريقته الخاصة في الحياة»[٣].

---

(١) في كتابه: "primitive culture" (الثقافة البدائية) (ص/ ١).

(٢) «المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية» لشارلوت سيمور سميث (ص/ ٣١٠).

(٣) «الحضارة - سلسلة عالم المعرفة» لحسين مؤنس (ص/ ٨٩).

(٢) العلاقة بين الثقافة والحضارة:

هناك عدد من الاتجاهات المختلفة في تصورها للعلاقة بين هذين المصطلحين، وهي:

الاتجاه الأول: يرىٰ أن المصطلحين يدلان علىٰ حقيقة واحدة.

الاتجاه الثاني: يرىٰ أن الحضارة تختص بالشق المادي فقط من الثقافة دون الروحي والأخلاقي والفكري والفني، واسم الثقافة يعم الجميع؛ فكل حضارة ثقافة، وليست كل ثقافة حضارة.

الاتجاه الثالث: يرىٰ أن الثقافة تختص بالجانب المعنوي (الديني والأخلاقي والفكري والفني)، في حين اسم الحضارة يعم الجميع؛ فكل ثقافة حضارة، وليست كل حضارة ثقافة.

الاتجاه الرابع: يخص اسم الحضارة بالجوانب المادية، ويخص اسم الثقافة بالجوانب الروحية والأخلاقية والفكرية.

ثانيًا: العولمة (globalization):

(١) تعريفها:

من العسير تعريف العولمة بتعريف جامع مانع، ومن العسير -أيضًا- إيجاد تعريف لا يحمل دلالة قيمية، ولذلك سنذكر للعولمة تعريفين أساسيين:

الأول هو تعريف يقف موقفًا محايدًا من طبيعة الظاهرة، وهو: «زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية؛ من خلال عمليات انتقال السلع ورءوس الأموال وتقنيات الإنتاج والأشخاص والمعلومات»[١].

الثاني هو تعريف إجرائي يقوم علىٰ ذكر ثلاث عمليات تكشف عن جوهرها، وهي: «العملية الأولىٰ: تتعلق بانتشار المعلومات؛ بحيث تصبح مشاعة لدىٰ جميع الناس.

(١) نقله عن الأدبيات الغربية عمرو محيي الدين في: «العرب والعولمة - ندوة فكرية» (ص/ ٣٥).

والعملية الثانية: تتعلق بتذويب الحدود بين الدول.

والعملية الثالثة: هي زيادة معدلات التشابه بين الجماعة والمجتمعات.

بحيث يمكن القول إن جوهر عملية العولمة يتمثل في سهولة حركة فئات ست بين الدول علىٰ النطاق الكوني، وهي: بضائع وخدمات، وأفراد، وأفكار ومعلومات، ونقود، ومؤسسات، وأشكال من السلوك والتطبيقات»[١].

ولا شك أن هذه الظاهرة ليست حديثة، بل هي ضاربة في القدم وأقدم حتىٰ من حقبة الثورة الصناعية التي اعتاد الباحثون علىٰ ربط بدايات العولمة بها؛ إذن عمليات الانتقال هذه لم ينفك عنها الاجتماع البشري منذ قرون طويلة، لكن الذي لا شك فيه هو أن الثلاثين عامًا الأخيرة شهدت قفزات نوعية في هذه الظاهرة؛ سواء علىٰ مستوىٰ آلياتها أو علىٰ مستوىٰ فعالياتها؛ خاصةً بعد ثورة الاتصالات الرهيبة، وسقوط الاتحاد السوفيتي وتهاوي الأيديولوجيات القومية، ومحاصرة العلمنة للأديان.

(٢) علاقة العولمة بالثقافة:

الثقافة هي أحد المجالات التي يقع عليها فعل العولمة؛ بأن تنتقل بمستوياتها المادية والفكرية والفنية والدينية عبر وسائل الاتصال والتقنية؛ من غير أن تعوقها حدود جغرافية.

وللوهلة الأولىٰ؛ فالعولمة الثقافية هي: ترك الحرية المطلقة للثقافات الأخرىٰ أن تعبِّر عن نفسها وتنتقل من نطاقها الضيق إلىٰ آفاق رحبة وواسعة من العالم؛ وفق فرص متكافئة بحيث تتفاعل الثقافات فيما بينها في ظلّ ثورة الاتصالات التي تسهل من نقل الأنماط الحضارية والثقافية من منطقة إلىٰ أخرىٰ.

إلا أننا إذا دققنا النظر واختبرنا معرفتنا حول العولمة بتحققاتها في الخارج، تهدف العولمة الثقافية إلىٰ خلق عالم بلا حدود ثقافية؛ فالأفكار والمعلومات والاتجاهات والقيم والأذواق تنتقل علىٰ الصعيد العالمي بأقل قدر من القيود

(١) السيد ياسين في: «العرب والعولمة- ندوة فكرية» (ص/ ٢٧).

والضوابط والعراقيل؛ ففي ظل العولمة تفقد الدول القدرة علىٰ التحكم في تدفق هذه الأمور الذي يتم عبر وسائط وتقنيات جديدة لم تبرز إلا في العقد الأخير من القرن العشرين؛ فقد أصبح ملايين البشر موحدين تلفزيونيًّا وتلفونيًّا ومن خلال البريد الإلكتروني وشبكات الإنترنت(١). وبما أن العولمة هي ظاهرة عالمية تستند علىٰ الاختراق القسري، أو في أحسن الأحوال الاختراق التلقائي، من خلال وسائل الاتصال بأنواعها كافة المسموعة والمقروءة والمرئية؛ لذا فإن عملية الاختراق الثقافي هي جزء من عملية الاختراق الكلي، وإن كانت أكثر عمقًا واتساعًا وشمولًا. وعلىٰ هذا الأساس فإن عملية الاختراق الثقافي في ظل العولمة ليست عملية تفاعل حضاري، بل هي في حقيقتها عملية قهر للثقافة الوطنية من خلال الثقافة الغازية المعولمة.

والواقع أن الثقافة المعولمة ليست سوىٰ تسمية أخرىٰ للثقافة الأمريكية، وهذا يكاد يكون مبررًا في الحقيقة لأنها صاحبة السطوة الأكبر في النظام المعولم، وهذا يعطي ثقافتها أولوية التمدد والانتشار في العالم(٢).

(٣) العلاقة بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة:

لا شك أن قيم الحداثة مع نتاجها المادي هي أهم المكونات التي يُراد تصديرها من المركز إلىٰ الأطراف؛ لذلك يقول علي حرب: «إن من العوامل التي ساعدت علىٰ بروز ظاهرة العولمة هي الحداثة وما بعد الحداثة واكتشافات الهندسة الوراثية، وجميعها ما هي إلا مقدمات ومدخلات أساسية لهذه الظاهرة»(٣).

---

(١) عبد الخالق عبد الله، العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، مجلة عالم الفكر، العدد ٢، ١٩٩٩، ص٨١.

(٢) حاتم هاتف، العولمة .. الواقع واحتمالات المستقبل، مجلة الزحف الكبير، العدد ٧، ٢٠٠٠، ص٢٧.

(٣) علي حرب، فتوحات العولمة ومأزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٩م، ص١٦.

و«العولمة تقع ما بين الحداثة وما بعد الحداثة؛ فهي تأخذ من الحداثة وجهها السلطوي؛ فالحداثة عدت الذات مركز العالم، والعولمة عدت أمريكا مركز العالم أو أن الوجه الحقيقي للعالم هو الوجه الليبرالي، بمعنىٰ آخر أن هناك دول مركز ودول هامش، وعلىٰ الهامش أن يسعىٰ دومًا إلىٰ اللحاق بالمركز علىٰ حساب أن المركز يشكل النموذج أو المثال الذي يجب أن يُقتدَىٰ به.

أما من ناحية علاقتها (العولمة) بما بعد الحداثة؛ فيمكن القول إن العولمة ترتبط بما بعد الحادثة كونها تحاول مسخ الهويات وإزالتها، وذلك عن طريق الإيهام حول مفهوم الحقيقة؛ فهي تدعو إلىٰ التنوع والاختلاف، وهذه السمات هي من سمات فكر ما بعد الحداثة؛ إلا أن أصحاب العولمة هم مَن يمتلك التقنية ورأس المال اللذين يساعدان في انتشار الثقافة، وأمريكا هي من يمتلك هذه التقنية ويسيطر علىٰ أكبر رأس مال في العالم؛ وبالتالي فهي تحاول أن تؤثر في المجتمعات والدول؛ بحيث تروج لثقافتها، وتكثر من سيطرتها»[1].

ثالثًا: الحداثة (modernism):

(١) تعريفها:

هي مجموع التشكيلات الفكرية والسلوكية ودعاماتها المؤسسية المرتبطة بظهور المجتمع العصري.

وهي المحصلة النهائية لثقافتي عصر النهضة وعصر التنوير؛ بحيث اختمرت الأصول الفلسفية التي أُسِّسَت في هاتين الحقبتين، وهي:

١- استقلالية العقل.

٢- رفض الأحكام المسبقة؛ خاصةً المبنية منها علىٰ كونها تمتلك سلطة أو تستند إليها.

٣- بلورة منظومة فكرية سياسية تقوم علىٰ مفاهيم الحرية (فولتير، كنط)، والتسامح (لوك)، والمساواة (روسو).

---

(١) انظر: «العرب والغرب وأزمة الهوية في زمن العولمة» لعلي بن عبد الهادي المرهج.

٤- فكرة التقدم المبنية علىٰ أساس فهم تاريخي لتطور المجتمعات[(١)].

مما أنتج حُزمة من المفاهيم الفلسفية والاجتماعية والسياسية، صارت هذه المفاهيم بمنزلة الدين الإنساني العقلي الذي حل، ويراد له أن يحل محل الأديان في تشكيل منظومات القيم وإدارة المجتمع والدولة، بل والوصاية علىٰ الفرد نفسه وصاية تحدد له كيف يفكر في القضايا، وكيف يرىٰ الأشياء بحيث يكون عقلانيًّا مستنيرًا!

واختلطت هذه المفاهيم بالمفاهيم الاقتصادية مع التقدم التقني، والتحولات الاجتماعية؛ لتنتج الهوية الثقافية للبرجوازية الغربية منذ القرن التاسع عشر وحتىٰ الآن؛ رغم ما يعتريها من مراجعات أحيانًا.

فالمشروع التحديثي هو مشروع العقلانية المادية الذي يرىٰ أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، وأن عقل الإنسان يحوي المقدرات الكافية للقيام بعملية التغيير هذه، والحداثة هي وريثة النهضة وبنت التنوير، وقد لخص بيتر برغر الحداثة في خمس نقاط، هي: المعرفة المجردة - الفردية - الليبرالية - التوجه المستقبلي - العلمانية)[(٢)].

ويقول آلان تورين: «تعمل فكرة الحداثة علىٰ إحلال العلم محل الله في مركز المجتمع؛ مفسحةً المجال للعقائد الدينية في الحياة الخاصة».

ويؤكد تورين علىٰ أنه: «لا يكفي قيام التطبيقات التكنولوجية للعلم حتىٰ نتحدث عن مجتمع حديث، يتعين علىٰ النشاط الثقافي بالإضافة إلىٰ ذلك: أن يكون محميًّا من الدعوات السياسية أو العقائد الدينية، وأن يحمي حياد القوانين من محاباة الأقارب أو الزبونية والرشوة، وألا تكون الهيئة العمومية والخاصة أدوات مسخرة لخدمة مصلحة سلطة شخصية، وأن يتم فصل الحياة العامة عن الحياة الخاصة، كما يتعين أن تكون الثروات الخاصة منفصلة عن ميزانية الدولة وعن المؤسسات»[(٣)].

---

(١) انظر: «مخاضات الحداثة» لمحمد سبيلا (ص/٥٧).

(٢) انظر: «سوسيولوجيا الثقافة» لعبد الغني عماد (ص/٢١٦).

(٣) انظر: «نقد الحداثة» لآلان تورين (ص/١٦).

ويقول الجابري عن الحداثة أنها: «تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوربية التي تتخذها أصولًا لها»[1].

وطريق ذلك (كما يرىٰ زكي نجيب محمود): «لن يكون بالرجوع إلىٰ تراث قديم، وإن مصدره الوحيد هو أن نتجه إلىٰ أوروبا وأمريكا؛ نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء، وما استطعنا من القبول وتمثل ما قبلناه»[2].

ويقول يحيىٰ الأمير: «وليست الحداثة إلا أفكارًا أنتجتها الثقافة الغربية، وأمدت بها كل العالم الذي يدين لتلك الحضارة بكل ما هو فيه من تقدُّم وتحضُّر وتطوُّر في أدوات الحياة والاتصال»[3].

(٢) الفرق بين الحداثة والتحديث:

هناك من يرىٰ أن التحديث هو مجرد تطبيق الحداثة، وتفعيلها في مفاصل المجتمع والدولة[4]، وهناك مَن يرىٰ تخصيص التحديث بالجوانب المادية والحداثة بالجوانب القيمية؛ فيقول زكي الميلاد: «الفروق واضحة بين الحداثة والتحديث؛ فالأولىٰ ترتبط بالجانب الذهني والعقلي والقيمي؛ أي بالبناء الذي يخص المحتوىٰ الداخلي، والثانية ترتبط بالجانب المادي؛ أي البناء الذي يخص التحديث الخارجي. وحسب الاعتقاد في الفكر العربي؛ إن الحداثة هي المكون

---

(١) انظر: «التراث والحداثة» (ص/ ١٦).

(٢) انظر: «تجديد الفكر العربي» (ص/ ٨٢).

(٣) في كتابه: «أيام الإرهاب في السعودية» (ص/ ٣٩). وأوردته لا لأهمية فكرية خاصة، وإنما كنموذج لتصور النخبة التغريبية السعودية عن الحداثة، ويمكن رصد بدايات الحداثة التغريبية ومراحلها في السعودية من خلال:

١- حكاية الحداثة - عبد الله الغذامي - المركز الثقافي العربي.

٢- الليبرالية السعودية بين الوهم والحقيقة - شاكر النابلسي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

٣- خماسية «مدن الملح» - عبد الرحمن منيف - المركز الثقافي العربي.

٤- رواية: «مدن تأكل العشب» - عبده خال - دار الساقي.

٥- رواية: «شرق الوادي» - تركي الحمد - دار الساقي.

(٤) انظر: كلام فتحي التريكي، في «الحداثة وما بعد الحداثة» حوار بين فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري (ص/ ٢١٤).

الشرطي للتحديث التي تسبقه زمنًا وتنتظم عليه تأسيسًا. هذه هي القاعدة التي لا تبديل فيها ولا تحويل. والتحديث الذي يرتبط بعالم الأشياء كالأدوات التقنية والتكنولوجية، يمكن أن يقتبس ويستورد من الخارج. أما الحداثة فلها منهجية تختلف كليًّا؛ فهي لا تباع ولا تُشترَىٰ، ولا تُصدَّر أو تُستورَد؛ لأنها عملية استنبات وتحويل في البِنَىٰ الداخلية، وعلىٰ علاقة بتشكيل الفكر وصياغة العقل ومنهج النظر والتفكير؛ فليس هناك تقدُّم في التحديث من غير تقدُّم في الحداثة. والذي حصل في العالم العربي -في نظر البعض- هو تحديث بلا حداثة؛ الأمر الذي جعل التحديث مشوهًا وفوقيًّا»[1].

(٣) العلاقة بين الحداثة والعلمانية:

سبق أن العلمانية مكون رئيس من مكونات الحداثة الغربية، أما في العالم العربي؛ فقد حرصت أكثرية النخب التغريبية علىٰ الحفاظ علىٰ هذا المكون، بل في أحيان كثيرة كانت تطابق بين العلمانية والحداثة؛ بحيث: «لم تتجه عملية التحديث نحو إشاعة العلم والمعرفة كما كان متوقعًا، وإنما سعت إلىٰ إعادة تشكيل المجتمع علىٰ النمط الغربي، كما ظهر في النمط الفرنسي بخصوصية تجربته العلمانية المتطرفة»[2].

ويقول زكي الميلاد: «من أخطاء الحداثة في العالم العربي تلازُمها مع العلمانية، التي عملت علىٰ إقصاء الدين والقيم الدينية، وتنكرت لهوية الأمة وتراثها وتاريخها وحضارتها»[3].

(٤) العلاقة بين الحداثة والهوية:

يقول برهان غليون: «الحداثة تفترض بالأساس أن هذه الذات تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة والمبررة للحفاظ علىٰ التقاليد؛ فالحداثة هي

---

(١) انظر: «الفكر الإسلامي» لزكي الميلاد (ص/ ٧٦).

(٢) نقلًا عن: «الفكر الإسلامي» لزكي الميلاد (ص/ ٨٠).

(٣) انظر: «الفكر الإسلامي» لزكي الميلاد (ص/ ٨٠).

تغيير في كل الاتجاهات لبِنَىٰ الواقع والفكر العربيين. إنها اندراج دون أوهام في العالمية والحضارة المادية، وأولوياتها هي إنهاء هذه الخصوصية وذلك التراث»[1].

فمن أهم «إشكاليات الحداثة في خطاب الفكر العربي، هو طرح الحداثة في مواجهة الهوية، واستعداؤها، والإطاحة بها إذا اقتضىٰ الأمر»[2].

(٥) العلاقة بين الحداثة والتراث:

أما في التصور الغربي فإن التراث هو أحد مكونات الهوية التي لا ترىٰ الحداثة الغربية لنفسها مكانًا إلا أن تقطع معها، ولذلك بعد أن وظف الغرب بعض مكونات تراثه في عصر النهضة، وبعد أن قطع مع المسيحية وأنسن بعض قيمها في عصر التنوير؛ عاد ليستقر في نموذجه السائد حاليًّا «الذي يؤسس رؤيته علىٰ قاعدة القطيعة بين الحداثة والتراث؛ فإما حداثة بلا تراث، أو تراث بلا حداثة؛ فكما أن الماضي والحاضر لا يجتمعان؛ فكذلك التراث والحداثة لا يجتمعان»[3].

ويقترب منه التصور الشرقي عند التغريبيين العلمانيين، الذين يرون في التراث أنه: «هو القيد الذي يحرم الوعي من الانطلاق نحو العصرية ويغلق عليه أبواب الجنة؛ فأصبحت النهضة ثورة علىٰ التراث، وأصبح إقصاء التراث عن التاريخ، وإبعاده عن مناحي النشاط الاجتماعية والفردية، هو أساس التقدم وشرطه معًا. وهذا الإقصاء هو الذي أخذ اسم الحداثة»[4].

لكن إذا نظرنا في طرائق هذا الإقصاء ووسائله؛ أمكننا: تقسيم مواقف التغريبيين من التراث إلىٰ موقفين رئيسَيْن يشتركان في مقصد الإقصاء ويختلفان في وسيلته:

---

(١) انظر: «اغتيال العقل» (ص/ ١٩٤).

(٢) انظر: «الفكر الإسلامي» لزكي الميلاد (ص/ ٧٣).

(٣) انظر: «الفكر الإسلامي» لزكي الميلاد (ص/ ٧٦).

(٤) انظر: «اغتيال العقل» (ص/ ١٩٤).

الموقف الأول: الدعوة إلىٰ القطيعة مع مطلق التراث طيًّا لصفحته بحلوها ومرها[1].

ويشيع هذا الموقف في كتابات طبقة من التغريبيين؛ نعرض لنماذج منها:

(١) زكي نجيب محمود (في طوره الأول).

حيث يقول: «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترًا، وعشنا مع مَن يعيشون علمًا وحضارة»[2].

(٢) عبد الله العروي.

فيقول: «جاءت فكرة القطيعة التي مؤداها القول باستحالة إيجاد أجوبة عند أجدادنا عن مشكلات لم تُطرح إلا بعد القرن الثامن عشر، ولكل مَن يتحدث عن التراث من دون أن يقوم هو نفسه بهذه القطيعة، ومن دون أن يفهم بأنه قد حصلت في القرن التاسع عشر قطيعة بالنسبة إلىٰ الإنسانية جمعاء وليس بالنسبة إلىٰ أوروبا فحسب، وظهرت مشكلات لا يمكن مواجهتها بالرجوع إلىٰ التراث كيفما كانت هوية هذا التراث؛ أي إذا لم يقبل المفكر العربي بهذه القطيعة؛ فإنه يدخل في متاهات لا حصر لها نتيجة قيامه بمقارنة ما تستحيل مقارنته، ويقول أفكارًا عن أصول لم تكن موجودة في الماضي»[3].

وفي تعريض باستحضار أسماء تراثية بعينها كمدخل لتبيئة الحداثة يقول: «يستحيل علينا -نحن القراء- أن نرىٰ العناصر المكونة دون استحضار المفهوم المكتمل، ولا عند ابن عربي مفهوم الحرية مكتملًا، ولا عند الشاطبي مفهوم الدولة مكتملًا، ولا عند ابن خلدون مفهوم التاريخ مكتملًا، ولا عند ابن رشد مفهوم العقل مكتملًا»[4].

---

(١) انظر: في استعمال هذين التعبيرين: (القطيعة مع التراث، طي الصفحة) في: «مفهوم العقل» لعبد الله العروي (ص/١٠، ١٢).

(٢) انظر: «تجديد الفكر العربي» (ص/٨).

(٣) عن: «أسئلة النهضة في المغرب» لنور الدين أفاية (ص/٧٦).

(٤) انظر: «مفهوم العقل» (ص/١٥-١٦).

الموقف الثاني: الدعوة إلىٰ القطيعة مع الفهم السلفي للتراث والدعوة لإعادة تفسير التراث؛ بما يسهم في تبيئة مفاهيم الحداثة والتغريب.

ويشيع هذا الموقف في كتابات طبقة من التغريبيين؛ نعرض لنماذج منها:

(١) محمد عابد الجابري.

فيقول: «إن الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه؛ لأن ذلك وحده هو السبيل إلىٰ تدشين سلسلة من «القطائع» معه إلىٰ تحقيق تجاوز عميق له، إلىٰ تراث جديد نصنعه، تراث جديد فعلًا . . .»[١].

ويقول: «لا سبيل إلىٰ التجديد والتحديث . . . إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية»[٢].

(٢) حسن حنفي.

فيقول: «التراث هو نقطة البداية كونها مسئولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر؛ فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلىٰ الغاية. التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع»[٣].

(٦) العلاقة بين الحداثة والثقافة:

الحداثة وقيمها وتبدياتها الفكرية والاقتصادية والفنية والمعمارية والأدبية والمادية هي الثقافة الغربية العالِمة، وتتميز الحداثة بخمس ظواهر ثقافية أساسية، تسم العصور الحديثة كلها هذه السمات، هي:

١. العلم؛ باعتباره بحثًا، وإسقاطًا التصورات قبلية علىٰ الطبيعة بغية إدراكها رياضيًّا.

---

(١) انظر: (حوار المشرق والمغرب)، (ص/٦٧)، طبعة الدار البيضاء، سنة: (١٩٩٥م).

(٢) انظر: «العقل الأخلاقي العربي» (ص/٥٦٨).

(٣) انظر: «التراث والتجديد» (ص/١٣) وتنظر: (ص/١٩).

٢. التقنية الممكنة من حيث إنها هي جوهر العلم ذاته.

٣. دخول الفن في أفق علم الجمال؛ أي تحوله من كونه انعكاسًا لنظام العالم إلىٰ كونه تعبيرًا عن الذات الإنسانية وانعكاسًا للذوق.

٤. النظر إلىٰ الأفعال الإنسانية؛ باعتبارها تعبيرًا عن ثقافة أو حضارة.

٥. غياب المقدس وحضور التاريخ[١].

والحداثة هي الجيش الذي يُصارع به الغرب ثقافات المجتمعات الأخرىٰ، و«تتميز الحداثة بأنها تحول جذري علىٰ المستويات كافة: في المعرفة، في فهم الإنسان، في تصور الطبيعة، وفي التاريخ. إنها بنية فكرية كلية، وهذه البنية عندما تلامس بنية اجتماعية تقليدية؛ فإنها تصدمها وتكتسحها بالتدريج ممارسة عليها ضربًا من التفكيك ورفع القدسية. تستخدم الحداثة أساليب رهيبة في الانتشار والاكتساح؛ فهي تنتقل كالجائحة في الفضاءات الثقافية الأخرىٰ؛ إما بالإغراء والإغواء عبر النماذج، والموضة والإعلام، أو عبر الانتقال المباشر من خلال التوسع الاقتصادي أو الاحتلال الاستعماري أو الغزو الإعلامي بمختلف أشكاله، إلىٰ غير ذلك من القنوات والوسائل.

وعندما تصطدم الحداثة بمنظومة تقليدية؛ فإنها تولد تمزقات وتخلق تشوهات ذهنية ومعرفية وسلوكية ومؤسسية كبيرة، وتخلق حالة فصام وجداني ومعرفي ووجودي معمم؛ وذلك بسبب اختلاف وصلابة المنظومتين معًا؛ فللتقليد صلابته وأساليبه في المقاومة والصمود أمام الانتشار الكاسح للحداثة، وطرائقه في التكيف معها ومحاولة احتوائها، كما أن للحداثة قدراتها الخاصة علىٰ اكتساح وتفكيك المنظومات التقليدية، وأساليبها في ترويض التقليد، ومحاولة احتوائه أو استدماجه أو إفراغه من محتواه»[٢].

---

(١) انظر: «مخاضات الحداثة» لمحمد سبيلا (ص/ ٤٢).

(٢) : انظر: «مخاضات الحداثة» لمحمد سبيلا (ص ٢٦).

رابعًا: الهوية (identity):

(١) تعريفها:

قدمت العلوم الاجتماعية عدة تعريفات للهوية، منها تعريف ديفيد إل. روسو الهوية؛ بأنها: «حزمة من القيم المشتركة والمعتقدات، والاتجاهات والقيم والأدوار، تُستخدَم لرسم الحدود بين هوية مَن هو داخل الجماعة ومَن هو خارجها».

وعرفها أنتوني غيدنز بأنها: «السمات المميزة لطابع الفرد أو الجماعة التي تتصل بماهيتهم وبالمعاني ذات الدلالة العميقة لوجودهم»[١].

وعرفها أليكس ميكشللي بقوله: «مركب من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة، التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي»[٢].

ويرتبط مفهوم الهوية بتعارف جماعة معينة علىٰ أنها مجموعة متجانسة، إثنيًّا أو محليًّا أو مهنيًّا أو دينيًّا؛ فهي وعي بالذات والمصير التاريخي الواحد من موقع الحيز المادي والروحي.

(٢) العلاقة بين الهوية والثقافة:

تُستعمَل الهوية كمرادف -أحيانًا- للفظ الثقافة، لكن الأدق هو القول بأن الثقافة و(الثقافة العالمة بالتحديد)[٣] تحظىٰ بالنصيب الأكبر في تشكيل معالم الهوية؛ بحيث يمكن القول إن ثقافة الفرد أو الجماعة هي المكون الأهم والمحدد الأكبر لطبيعة ومعالم هويته.

وإذا اختصصنا من الثقافة ما له النصيب الأكبر في تشكيل الهويات؛ فسنختص عاملين أساسيين، هما: اللغة، والدين.

---

(١) الثبت التعريفي في نهاية كتابه: «علم الاجتماع» (ص/ ٧٦٦).

(٢) انظر: «الهوية» لأليكس ميكشللي (ص/ ١٦٩).

(٣) تمييزًا لها عن الثقافة الشعبية.

(٣) العلاقة بين الهوية والحداثة:

تمثل الحداثة تحديًا للهوية، وتمثل الهوية عائقًا أمام الحداثة؛ بحيث يمكننا القول إن: «طرح الحداثة الغربية كنموذج يجب تمثله والتزامه؛ خاصةً بعد أن صار تفوق الحضارة الغربية والاستعمارية واقعًا لا يُمكن إنكاره، هو ما نشط مفهوم الهُوية واستعماله كتعبير عن الخصوصية، كما نشط كتعبير عن الانتماء وتجل للحديث عن المواطنة مع قانون الملة؛ سواء في ترويج الاستعمار للأقلية ودعوة حمايتها، وهو ما وجد تجاوبًا من بعض هوامش الأقليات مثل الجنرال يعقوب مع الحملة الفرنسية أو الدكتور أخنوخ فارس، أم في نشاط الإرساليات التبشيرية، أو حديثة عن عوائق التقدم الثقافية (اللغة الفصحىٰ -الشريعة وحرية الرأي والتعبير- الأتراك والخلافة العثمانية . . .)، وغير ذلك»[١].

(٤) العلاقة بين العولمة والهوية:

«يمكننا القول إن العولمة هي إلغاء لهويات شعوب لصالح شعب يمتلك كثير من آليات السطو والغلبة، فإذا كان مفهوم الهوية يعني «ما به يكون الشيء نفسه»؛ فإن هذا المفهوم لم يعد له أهمية في زمن العولمة؛ لأن الشيء لا يكون نفسه بل هو غيره؛ فبعد أن كان ما يميز الهوية التفرد والتميز؛ أصبح مع العولمة التماثل والتشابه بين الثقافات هو هوية العولمة، وإذا كانت الهوية «مطابقة الشيء لنفسه»؛ فقد أصبح مع العولمة مطابقة الشيء للآخر، وأصبح مفهوم «التذاوت» مع الآخر هو الذي يحكم زمن العولمة؛ فمنطقها هو أن يجتمع النقيضان معًا، وبعد أن كان من قوانين المنطق الثالث المرفوع؛ أي إما أن يكون الشيء هو هو وإما أن يكون غيره، أصبح مع العولمة من الممكن أن يكون الشيء هو وغيره معًا، إنه تقويض لقوانين المنطق وتجاوز للعقل لفرض نظام القطب: الواحد»[٢].

---

(١) انظر كتاب: «أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار . . قراءات في الخطاب العربي المعاصر»، القسم الثالث: «مفاهيم وقضايا معاصرة»، الفصل الأول: «مفهوم الهُوية بين الثبات والتحول»، تأليف: هاني نسيرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ص/ ١٧٧).

(٢) انظر: «العرب والغرب وأزمة الهوية في زمن العولمة» لعلي بن عبد الهادي المرهج.

خامسًا: المركزية الغربية:

هي نظر أوربا الغربية لنفسها، وتصوير البعض لها علىٰ أنها: «مركز العالم دينًا وفلسفة وسياسة واقتصادًا وأخلاقًا وحضارة»[1].

وهي (في صورتها الأيديولوجية): القول بضرورة وحتمية الثقافة الغربية وتعاليها عن النقد، ورفع مقولاتها وحلولها لرتبة المرجعية، والتعامل مع الغرب بوصفه غربًا كونيًّا يمثل المركز الفاعل في العالم والمعيار السليم في الثقافة والسلوك، وكل المظاهر السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية، ومن تبدياتها أنها: «تبشر بدين الغرب (الديمقراطية والحرية)، وقد أصبح عقيدة يجب فرضها علىٰ الكل؛ دون مراعاة لظروف الآخرين، ودون احترام لعلاقات الشعوب الأخرىٰ مع مقدساتها. الغرب يريد أن يُملي علىٰ الكل بأن مقدسه هو الجدير بالاحترام»[2].

سادسًا: التأصيل (Authentication):

التأصيل: هو في هذه السياقات عملية الرد إلىٰ أصول قديمة، والتمسك بها كونها مرجعية، وجعلها معيارًا يُوزَن به القول والعمل، ومنه صُكَّ مصطلحا (الأصولية)، و(الراديكالية)، وقد يُوضَع في حقل دلالي واحد مع التطرف وقد لا.

وهو بهذا يعادي ما جاءت به الحداثة من دعوة للثورة علىٰ القديم، ومن أيديولوجيا تقدمية؛ «فالنظام المعرفي أو نظام الحقيقة في النموذج الحداثي الغربي يقوم علىٰ أساس من الاعتقاد بأن الحقيقة الكلية هي محصلة لعملية تركيبية تتحقق في المستقبل وتنجلي عنها الصيرورة، وهي رؤية معرفية تقر بتقدم العقل وتقدم العلم والمعرفة كلما سرنا قُدُمًا في التاريخ إلىٰ الأمام؛ مما يؤسس لمفهوم للنهضة

(١) انظر: «المسلمون وغيرهم .. العقبات الإبستيمولوجية» لعبد الحميد يويو ضمن كتاب: «الإسلام والغرب نحو عالم أفضل (ص/١١٧).

(٢) من كلام لحمادي الصيد منقول في: «إيديولوجيا الحداثة»، غريغوار مرشو (ص/١٠٧).

قائم علىٰ أساس من التجاوز والانقطاع والتأسيس من جديد؛ فتعطي بذلك مشروعية نظرية لكل عمليات الهدم الثقافي والرغبة في تجاوز الماضي عمومًا، لا باعتباره مرحلة تاريخية فقط، بل باعتباره قيمة سلبية تعيق حركة المجتمع نحو الأمام، نحو التقدم والحضارة كما يرىٰ الحداثيون، ويحتل العقل بمفهومه الديكارتي في هذا النظام المعرفي المرتبة العليا في هرمية الوجود؛ فهو مصدر الحقائق، وهو أصلها، وهو الذي يصادق علىٰ وجود ما هو موجود، وينزع هذه الصفة عما يراه غير موجود؛ لمجرد أنه لا يدخل في مداه المعرفي، ومن ثَم؛ فالإنسان صاحب العقل هو سيد الوجود وهو الإله الحديث؛ كما أعلنته الفلسفات الإنسانوية العقلانية الحديثة.

أما نظام الحقيقة في التصور الإسلامي؛ فهو أنها ليست نتاج عملية تركيب تأتي بها الصيرورة، إنما هي مُعطًى ثابت ومكتمل وغير قابل للتبديل ولا ينال منه تعاقب الأيام والدهور، هذا النظام المعرفي يقوم علىٰ أساس منظومة من الحقائق الكلية[1] هي في طبيعتها ومصدرها خارج التاريخ وخارج الزمان، إنها حقائق الوحي الثابتة والمطلقة التي لا تتغير تبعًا للزمان، بل يتغير الزمان تبعًا لها»[2].

سابعًا: المثاقفة (Acculturation):

المثاقفة أو التفاعل الثقافي والأخذ والعطاء بين الثقافات، وأن تنتفع كل أمة بما عند أختها؛ هي «من المفردات التي تعبِّر عن أوجه التبادل الثقافي (الأخذ والعطاء) بين الحضارات البشرية المتعددة. وهو اتجاه يسعىٰ أن يكون وسطًا بين الانفتاح المطلق الذي يؤول إلىٰ الانصهار في ثقافة الآخر وبين الانغلاق المطلق الذي يؤول إلىٰ الانعزال تمامًا عن الآخر والعالم بأسره؛ وبهذا المعنىٰ تُعَد

---

(١) فخرج بهذا من كلامنا: (العلوم الطبيعية وقضاياها -المنجزات التكنولوجية- التبديات والتطبيقات الجزئية التي تثري المعرفة البشرية بالقيم- مناطق سكوت الوحي)؛ فالمقصود هو أن أسس القيم وجمل كثيرة من معايير الحق والباطل التي تضبط العلاقة بين الإنسان والله، والإنسان والناس، والإنسان والعالم؛ قد أتىٰ بها الوحي، وما في الوحي من قضايا جزئية -كأحكام الشريعة- هو في حقيقته متفرع عن كليات المقاصد والقيم التي أتىٰ بها الوحي.

(٢) «فكرة التأصيل» لمحمد عادل شريح (ص/٤٧-٤٩) بتصرف.

المثاقفة رافدًا مهمًّا تسعىٰ كل أمةٍ من خلاله إلىٰ معرفة الآخر، واستثمار ما لديه من قيم ومعطيات إنسانية وحضارية، وإلىٰ تنمية كيانها الثقافي بشكل خلاق وغير مضر بمقومات الهوية وثوابتها. كما أن مفهوم المثاقفة يصلح أن يكون بديلًا عن مفهوم الغزو الثقافي الذي يتضمن في طياته الرغبة في محو الهوية وإلحاقه بالآخر وفرض التبعية عليه، ومعاملته بنظرة فوقية احتقارية متغطرسة. هكذا تُقدَّم المثاقفة في الفكر العربي المعاصر؛ حالةٌ من الاعتدال بين الذوبان والتصلب في التعاطي مع ثقافة الآخر»[1].

وبعد هذا البيان لمفاهيم هذه المصطلحات؛ نبدأ في المقال التالي تفصيل القول في حقيقة التغريب وصلته بهذه المفاهيم، وما المفهوم الذي نرتضيه لهذا المصطلح؟ وما حقيقة وجود التغريب في واقعنا الثقافي؟ وما محددات القول التغريبي؟ وما مجالات التغريب ووسائله؟ ومَن التغريبيون؟

وبعد هذا التحليل المختصر للمصطلحات السابقة ومفاهيمها؛ ننتقل إلىٰ بيان تعريفنا للتغريب، ومحددات القول التغريبي، ثم نبدأ في بيان طبقات التغريبيين، ثم علاقة التغريب بالمصطلحات الستة السابقة، وهذه هي المقالات الثلاثة الباقية.

أولًا: تعريف التغريب:

هو الاعتماد علىٰ الثقافة الغربية في نشر ما هو مخالف للوحي.

فكل مفردة ثقافية في الدين والخُلُق واللباس والأدب والفن والسياسة والاجتماع والاقتصاد والحقوق والحريات والقوانين؛ تخالف الوحي، وتُروَّجُ اعتمادًا علىٰ التأسيس الثقافي الغربي لها؛ يُسمَّىٰ هذا النشر والترويج تغريبًا.

ثانيًا: محددات القول الغربي، والوصم بالتغريبي، كأسماء للذم:

اسم (الغربي) للقول، و(التغريبي) للقائل به والداعي لنشره هو في السياق محل البحث؛ اسم من أسماء الذم، وعليه فلا يصح أن يصدق علىٰ كل قول

---

(١) عن مقال: «وهم المثاقفة» لعبد الله بن محمد المالكي منشور علىٰ موقع: الدرر السنية.

أو فعل صبغة الغربية، ولا علىٰ كل قائل وداعٍ وصمة التغريبي؛ حتىٰ يكون هذا القول أو الفعل مذمومًا، وبالتالي يصبح القول به أو طلب نشره مستحقًّا للذم الكامن في اسم التغريب، وإلا لم يجز وصم القول بأنه تغريب أو الداعي له بأنه تغريبي.

فالحق: أن مجرد المصدرية الغربية للفعل أو القول لا تصلح مناطًا لإبطاله، وبالتالي لا تصلح مناطًا لذم القائل أو الفاعل أو الداعية باسم التغريبي، وذلك لسببين:

الأول: أن أحكام الأفعال والأقوال لا تُبنَىٰ علىٰ مجرد مصادرها ومنابتها، وإنما تُبنَىٰ علىٰ حكم الشرع فيها، وبناء أحكام الأقوال والأفعال علىٰ مجرد مصادرها ومنابتها؛ هو من المغالطات في الاستدلال، بل هو مما طُعِن به في دعوة الأنبياء.

الثاني: أن الثابت بيقين أن في المنتج الثقافي الغربي ما هو حق ثابت، وقد وجد فيها هذا الحق إما لكونه من بقايا الفطرة التي قررها الله في نفوس الخلق، وإما لكونه من بقايا الأديان الحقة التي كانت فيهم وحرفوها؛ كاليهودية والنصرانية، وإما لكونه مما بقي فيهم من الدين الإسلامي نفسه الذي خالطوه وخالطهم أهله. ووجود الحق في بعض القيم الغربية أو المفاهيم الفلسفية أو وافدات الغرب؛ لا يمكن إنكاره؛ فالأمم -مهما بلغ كفرها- يبقىٰ فيها بقية من نور الدين الذي كانت عليه، وبقية أقدم منها؛ فكلهم لآدم تفرقوا عنه، وهذه البقية من الحق التي تبقىٰ لهم من نور الرسالة والفطرة؛ يصيبون بها أشياء من الظلم أن نجحدهم إياها، ومن الكبر أن نغمطهم حقهم فيها، وإن من ديننا قبول الحق ممن قاله، ولو كان كافرًا، وإقرار كونهم علىٰ ذلك الحق ولو كنا سبقناهم إليه. **ومن كلام معاذ بن جبل: «أَنَّ الْحَكِيمَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةَ الضَّلَالَةِ وَأَنَّ الْمُنَافِقَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةَ الْحَقِّ . . وَتَلَقَّ الْحَقَّ إِذَا سَمِعْتَهُ؛ فَإِنَّ عَلَىٰ الْحَقِّ نُورًا».**

مع وجوب التأني في تحرير هذا الحق؛ كيلا نأخذه مشوبًا بباطل، أو أن نتكلف إدخاله تحت ستار الوحي وهو عنه شاذ؛ فتحرر أن مناط القبول والرفض،

والذم والمدح في الشرع ليس هو مجرد منبت الفكرة أو مصدرها، وإنما يعود ميزان القبول والرفض لبابين رئيسَيْن:

الأول: موقف الوحي من القول. ويُدرَك بالنظر في نصوص الوحي كتابًا وسُنَّة، وجمع أقوال الفقهاء من السلف ومَن بعدهم، وضبط الوفاق والخلاف، والنظر في مدارك الأقوال ومباني الاستدلال.

الثاني: الموازنة العقلية بين المصالح والمفاسد تحسينًا وتقبيحًا فيما سكت عنه الوحي.

وقد يتقاطع البابان عند دخول العقل معضدًا لدلالة الوحي أو طريقًا إليها، أو عند استخراج الدلالة العقلية الكامنة في نصوص الوحي، أو عند دخول كليات الشريعة ومقاصدها ونظائر النصوص معضدة للنظر العقلي المصلحي، ومحددة لمعالمه.

وبناءً علىٰ تحديد حكم الشرع في القول الآتي من الغرب؛ يُبنَىٰ حكمه من حيث جواز ذمه؛ لكونه من الوافد الغربي المذموم، ويُبنَىٰ كذلك حكم ذم القائل به والداعي له باسم التغريبي.

فظهر من التقرير السابق أن جنس الإنتاج الثقافي الغربي ليس مرفوضًا، وأن مثله مثل كل ثقافة غير إسلامية سواء كانت دينية أو وضعية؛ الكل إنما يخضع لميزاني الوحي والعقل؛ فإذا ما جاوز المنتج هاتين القنطرتين بسلامة؛ جاز قبوله قولًا كان أو عملًا.

وعليه؛ فيمكننا تعيين محددات القول التغريبي عبر توضيح المعالم التالية:

(١) من مفردات الثقافة الغربية ما يُعلَم بالضرورة مصادمته للوحي، ومن أمثلته: التثليث النصراني، والحق الإسرائيلي في فلسطين، والإلحاد، وإنكار النبوات، وحرية الممارسة الجنسية بلا زواج. وحكم هذه المفردات أنها من الثقافة المرفوضة، والدعوة إليها تستحق ذمها باسم التغريب، والداعي لها يستحق اسم التغريبي.

(٢) ومن مفردات الثقافة الغربية ما يُعلَم قطعًا مصادمته للوحي، ولم يقع فيه نزاع بين المسلمين قط، وإن كان -رغم قطعية مصادمته للوحي- قد يخفىٰ علىٰ بعض الناس في زماننا؛ بسبب شبهة أو تلبيس، ومن أمثلته: العلمانية الجزئية، وحرية المرأة في نزع حجابها، والقول بعدم كفر أهل الأديان الأخرىٰ. وحكم هذه المفردات أنها من الثقافة المرفوضة، والدعوة إليها تستحق ذمها باسم التغريب، والداعي لها يستحق اسم التغريبي.

ومن مفردات الثقافة الغربية ما خالف نصًّا قاطعًا أو إجماع المسلمين، وكان حقه أن يُجعَل من الصنف الذي قبله؛ لولا إحداث طائفة من متأخري المسلمين من العلماء وغيرهم خلافًا فيه، سواء أحدثوا هم الخلاف ابتداءً أو ارتكزوا في إحداثه علىٰ أقوال شاذة حدثت هي الأخرىٰ مصادمة للنص أو الإجماع السابق عليها، ومن أمثلته: قصر مفهوم الجهاد في الإسلام علىٰ الدفع بعدم عقوبة المرتد، والقول بحق المرأة في الولاية العامة علىٰ المسلمين، وإطلاق القول بعدم العقوبة علىٰ الآراء الباطلة، والقول بجواز مُطلَق الاختلاط. وحكم هذه المفردات أنها من الثقافة المرفوضة، والدعوة إليها تستحق ذمها باسم التغريب، ويكون تعلقها بالتصور الوضعي الغربي.

(٣) من مفردات الثقافة الغربية ما ليست مخالفته للوحي قطعية، بل قد يفهم بعض الفقهاء من دلالة الوحي ما يجيزه؛ فهذا مما تتنازعه الجهتان؛ بحسب الاختلاف في فهم الأدلة .. جهة المخالفة للوحي، وجهة أنه من الحق في هذه الثقافة لا يخالف الوحي، ومثله: الغناء بغير موسيقىٰ، وآليات الديمقراطية، وكثير من المسائل المعاصرة المُتنازَع فيها في باب التشبه بالكفار.

وحكم هذه المفردات أن النزاع فيها من النزاع السائغ، وأنه لا يُذَم الداعي لها أو المجيز لها، بل هو من جنس الفقهاء المجتهدين الاجتهاد المنزوع عنه اللوم والذم، ولا يُوصَم الداعي لها بأنه تغريبي؛ إلا في حالة واحدة: إن أسس

قوله علىٰ أصل فاسد من أصول الثقافة الغربية؛ لا علىٰ النظر في الوحي، كالذي يبيح آليات الديمقراطية بناءً علىٰ أساس عام من عقلنة الفعل السياسي، أو كالذي يبيح قيادة المرأة للسيارة (وهي من مسائل النزاع السائغ في الجملة)؛ لكنه يبني قوله علىٰ أساس عام من حرية المرأة في التصرف الفردي بغير قيد.

خارطة التنوير من التنوير الغربي إلى التنوير الإسلامي

١- ليس سهلًا لكنَّه ضروري:

ليس سهلًا أن تسعىٰ لتلخيص المعلومات الأساسية عن تيارٍ فكريٍّ، وتأريخٍ محوريٍّ، وتصوُّر معرفيّ بحجم (التنوير)، فضلًا عن أن يكون هذا التلخيص لتلك المعلومات الأساسية كافيًا كي يدرك القارئ حقيقة التنوير؛ إلا أنه لا بد مما ليس منه بُد، ولا مفرَّ من أن أسعىٰ لهذا الهدف ولو كان عسرًا؛ لأن تحقيقه يُعدُّ ضرورةً معرفيةً من دونها لا يحصل الفرقان بين الحق والباطل، فكانت السطور القادمة خطوطًا عريضةً لا غير.

٢- تعدَّدت الأسماء:

تعدَّدت الأسماء التي يُعبَّر بها عن المفهوم محل التحليل ها هنا، ولا بأس من أن نُشير إليها إشارةً سريعةً؛ رجاء ألا يُشتبه علىٰ القارئ هذا المفهوم إذا عُبِّر عنه بأحد هذه الأسماء.

(النور)، و(التنوير)، و(الأنوار)، و(الاستنارة)؛ جميعها أسماء يُعبَّر بها عن هذا المفهوم، وربما عُبِّرَ عن الحقبة التاريخية التي استوت فيها المكونات الأساسية لهذا المفهوم بـ (عصر التنوير)، أو (عصر الأنوار)، أو (عصر الاستنارة).

(والنور في الوجدان الإنساني هو عكس الظلام تمامًا، كما أن الخير هو عكس الشر، ومن ثمّ فإن كلمة (الاستنارة) بمعنىٰ الفكر الشبيه بالنور الذي يُبدد الجهل الشبيه بالظلام)[1].

٣- قِسمة أساسية:

قسمة أساسية لا بُد من الابتداء ببيانها؛ كيلا نقع في اشتباك الألفاظ والدلالات الذي طالما أضل عن الحق وأوقع في الباطل، وكيلا نظلم أقوالًا ورجالًا بأن نضمهم في حزمةٍ واحدةٍ مع أقوال ورجال ليسوا منهم ولا يرضون هم عنهم؛ لذلك فنحن في سعينا هنا لعرض المعلومات الأساسية عن التنوير لا نرىٰ محيصًا من قسمة التنوير إلىٰ ثلاثة أقسام، وإفراد كل قسمٍ بما يتعلَّق به تاريخًا وفكرًا ورجالًا.

وهذه الأقسام الثلاثة هي:

أولًا: التنوير العَلماني الغربي.

ثانيًا: التنوير العَلماني الشرقي[2].

ثالثًا: التنوير الإسلامي.

فالقسمان الأول والثاني إنما تم تقسيمهما باعتبار التنوع الجغرافي لا الفكري، بعكس القسم الثالث، الذي كان اختلافه الفكري عن القسمين الأولين هو ما جعله قسمًا ثالثًا علىٰ نحو ما سيتَّضح في باقي المقال وقابل المقالات.

أولًا: التنوير العَلماني الغربي:

١- التنوير العَلماني، وبحسب المركزية الغربية التي جعلت أوروبا تاريخًا وفكرًا هي محور الأفكار في العالم؛ هو ظاهرةٌ أوروبيةٌ في المقام الأول، وكلُّ حركةٍ فكريةٍ غير أوروبية توجد فيها مكونات الفكر التنويري فهي مما أفاضته

---

(١) (فكرة حركة الاستنارة وتناقضاته)، عبد الوهاب المسيري، (ص/٩)، نشر: دار نهضة مصر.

(٢) والمقصود بالشرقي في هذا المقال: الشرق العربي والإسلامي.

أوروبا علىٰ العالم؛ ولا شكّ أن هذا واقعٌ في صورٍ كثيرةٍ كما في التنوير الشرقي (بفرعيه العَلماني والإسلامي)، وإن حاولت بعض النُّخب التنويرية العربية ردّ التنوير لمكوناتٍ تراثيةٍ؛ إما نُفرة من المركزية الغربية، وإما تبيئة للتنوير الغربي وعبورًا به للعقل الشرقي علىٰ جسرٍ من التراث، وسنزيد هذه الفكرة إيضاحًا في مقالات قادمة.

٢- يُقصد بالتنوير من الناحية التاريخية: الحقبة التي تمتد من نهاية القرن السابع عشر حتىٰ نهاية القرن الثامن عشر[١]، وفي هذه الحقبة كانت مخاض منظومة الأفكار والقيم التي عاشت مدة حمل بدأت من عصر النهضة في القرن الرابع عشر والخامس عشر، ومرت بعصر الإصلاح الديني في القرن السادس عشر، ثم القرن السابع عشر، الذي يسميه بعضهم عصر العقل، وانتهت بعد هذا إلىٰ ولادة تطبيقها العملي في الثورات الثلاث، الإنجليزية (١٦٨٨م)، والأمريكية (١٧٧٦م)، والفرنسية (١٧٨٩م)، ودساتيرها، وما مرت به أوروبا بعد ذلك من مدٍّ وجذرٍ، وصولًا إلىٰ حداثة القرنين الأخيرين.

٣- في بداية عصر النهضة شهدت أوروبا موجةً من موجات الصراع بين الإنسان النازع للفرار من قبضة الوحي وبين الوحي الذي كان متجسدًا وقتها في المسيحية، وهي وإن كانت مسيحيةً محرَّفةً، إلا أن الذي نُحب تقريره هنا؛ لنصحح به صورةً نمطيةً من صور تناول التيارات الفكرية الغربية: أن النزوع للهوىٰ وإرادة نزع قدسية الوحي وإلزاميته التي يُعبر عنها بالعلمانية، هي حالةٌ شيطانيةٌ لا يزال الشيطان منذ اجتال بني آدم عن دينهم يؤزُّهم إليها، سواء كان هذا الوحي سليمًا أو محرَّفًا، ولا شك أن لتحريف الوحي أثرًا في تسارع ودعم حصول هذا النزوع؛ لكن الذي نؤكده أنه نزوعٌ يقع من بني آدم بأزِّ الشيطان لهم وتلبيسه عليهم، ولو لم يكن الوحي محرفًا.

---

(١) انظر في تعليل هذا التحديد: (أزمة الوعي الأوروبي) لبول هازار، نشر المنظمة العربية للترجمة، وترجمة المستكاوي التي بعنوان: (أزمة الضمير الأوروبي)، والتي قدم لها الدكتور طه حسين = أحسن من هذه الترجمة في نظري.

٤- وكان من أهم دعائم هذا النزوع للفكاك من سلطة الكنيسة ووحيها الصحيح منه والمحرف؛ الرجوع إلىٰ الآداب والفلسفات الإغريقية، التي كانت هي نفسها ضربًا من أشهر ضروب العلمنة في تاريخ الأمم وأفكارها. حيث يُعد الفكر الإغريقي من أشهر النماذج الفكرية العلمانية التي أعرضت عن الوحي[1]، وبنت نماذجها التصورية للإله والطبيعة والإنسان مع ما يستتبعه هذا من تصوراتٍ قِيميةٍ بنت كل ذلك عبر العمليات العقلية التي قام بها فلاسفتها دون الاهتداء المباشر بنور الوحي، بل بَنَتْها من خليطٍ عظيمٍ من الفلسفات الشرقية وشذرات من الوحي، إضافة للنظر العقلي المستقل لهؤلاء الفلاسفة.

٥- فكان هذا التراث الإغريقي، مع التراث الإسلامي المنتقل لأوروبا، مع ما حصّله الرحالة الغربيون من تراث وثقافات الأمم المعاصرة لهم مع المسيحية نفسها التي لا يستطيعون الفِكاك منها تمامًا؛ هي المدخلات الثقافية التي عمل عليها العقل الأوروبي في حقبتي النهضة والإصلاح حتىٰ بزوغ الأسماء الرئيسية التي شكَّلت البذور الفكرية للحداثة الغربية وأسست الأعمدة الرئيسة للفكر التنويري، وأذكر منهم: فرنسيس بيكون (١٦٢٦م) وإسهاماته التجريبية، وتوماس هوبز (١٦٧٩م) بماديته ونظريته في السيادة، وعقلانية ديكارت (١٦٥٠م)، وباروخ اسبينوزا (١٦٧٧م) وتأسيسه لنقد الكتب المقدسة برسالته في اللاهوت والسياسة، ثم جون لوك (١٧٠٤) وتطويره لعقلانية ديكارت ومساهمته الأساسية في الفكر السياسي التنويري برسالتيه في الحكومة ورسالته في التسامح، ثم فيزياء إسحاق نيوتن (١٧٢٦م) ودعم النظرة المادية الآلية للكون، ثم التنويريان الفرنسيان جان جاك روسو (١٧٧٨م) وعقده الاجتماعي، وفولتير (١٧٧٨م) ورسالته في التسامح وكتابه المهم: رسائل فلسفية، ثم مونتسكيو (١٧٥٥م) وكتابه روح القوانين، وصاحب الموسوعة دينس ديديرو (١٧٨٤م)، ثم الألماني لسنج (١٧٨١م) وكتابه المُهمّ: تربية الجنس البشري، ثم فيلسوف ألمانيا الأعظم عمانوئيل كانط (١٨٠٤م) وكتبه النقدية الثلاثة، وفلاسفة إنجلترا جريمي بنتام (١٨٣٢م)، وآدم

---

(١) نعم أعرضت؛ وما من أمةٍ إلا خلا فيه رسولٌ.

سميث (١٧٩٠م) واضع النظرية الاقتصادية الليبرالية، وفي أمريكا توماس بين (١٨٠٩م)، وتوماس جيفرسون (١٨٢٦م)، وبنجامين فرانكلين (١٧٩٠)[١].

٦- ما أهم الأُسُس الفكرية للتنوير العلماني؟

الكتب التي تُؤرِخ للفكر والفلسفة الغربية تختلف في تكثير أو تقليل هذه الأسس الفكرية، والسبب الرئيسي للتكثير هو أن يضم الكاتب للأسس ما هو ناتجٌ من أحد الأسس وليس أساسًا مستقلًا، وإذا راعينا ألا نقع في هذا الإشكال فإننا سنقتصر علىٰ أساسين فقط، هما:

١- العقلانية:

و(الفكر الاستناري فكرٌ عقلانيٌّ يؤكد المرجعيَّة الإنسانيَّة ومركزية العقل الإنساني، فمصدر المعرفة الوحيد هو العقل (الذي لا يقبل إلا البديهيات الواضحة وما يتَّفق مع قواعد المنطق)، والحواس (التي لا تقبل إلا ما يُقاس)، والتَّجريب (الذي تخضع له كل الموجودات). وكل ما هو مطلوب من الإنسان العاقل (المزوّد بالعقل وبالحواس وبالمنطق والمعرفة المتراكمة التاريخية والعلمية)، أن يقوم عقله برفض أي حقائق متجاوزة للواقع المادي المحسوس، مثل الأساطير والأوهام والغيبيات والتخيلات والحجج التقليدية والعقائد والمُسلَّمات)[٢].

وتتجلَّىٰ مركزية العقلانية في التنوير من جواب كانط علىٰ السؤال الذي وجَّهته إحدىٰ الصحف الألمانية لقُرائها ولمجموعة من النخب الألمانية في الوقت نفسه: (ما التنوير؟).

---

(١) وليس خفيًا علىٰ الباحث أن بين هذه الاتجاهات التنويرية، سواء من حيث تنوعها الجغرافي أو تطوُّرِها التاريخي أو حتىٰ بتعدد أفرادها؛ ألوانًا من الخلاف ربما تبلغ بنا أن نرىٰ أن الدقة إنما تستدعي الحديث عن استناراتٍ وليس استنارةً واحدة، لكن يضطرنا لهذا الإجمال الطبيعة المدرسية لهذا التلخيص مع اتفاق هذه الاتجاهات في الأصول الفارقة بينها وبين الإسلام.

(٢) (فكرة حركة الاستنارة وتناقضاته) (ص/١٣).

فكان جواب كانط: (التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي يرجع الذنب فيه إليه، وهذا القصور هو عدم المقدرة علىٰ استخدام العقل إلَّا بتوجيه من إنسان آخر، والذنب في هذا القصور يرجع إلىٰ صاحبه، إذ لم يكن سببه هو نقص في العقل، بل كان نقصًا فيما ينبغي من عزمٍ وشجاعةٍ لاستخدام العقل دونما توجيهٍ من إنسانٍ آخر.

لتكن لديك الشجاعة لتستخدم عقلك هذا هو شعار التنوير، وإن الكسل والجُبن هما السببان اللذان يرجع إليهما رضاء نسبة كبيرة من الناس بالقصور طوال حياتهم بعد أن خلَّصتهم الطبيعة من توجيه الآخرين.

وهما كذلك السببان اللذان يرجع إليهما سهولة استئثار الآخرين بالوصاية عليهم، وإن في القصور لراحة، فهناك الكتاب الذي له في نظري العقل، والكاهن الذي له في نظري الضمير والذي يقرِّر لي ما أتناوله[١]، وهكذا فليست بي حاجة لأن أُجْهد نفسي، لست بحاجةٍ إلىٰ التفكير ما دام يمكنني الدفع، وهناك من يقومون من أجلي بهذه المهمَّة الثقيلة .. وليس هناك شيء يتطلبه التنوير قدر ما يتطلَّب حرية الاستخدام العلني للعقل في كل الأمور)[٢].

٢- الطبيعية:

(آمن دعاة الاستنارة بأن الطبيعة لها قوانينها الثابتة المطردة المعقولة، وأنها كل مادي ثابت متجاوز للأجزاء له غرض وهدف، ولذا فهي مستودع القوانين المعرفية والأخلاقية والجمالية، وما دام الإنسان مرتبطًا بالطبيعة مهتديًا بهديها، فإنه سيصل إلىٰ الطريق المستقيم ويصل إلىٰ المنظومات المعرفية والأخلاقية التي تخدم صالحه، وتحقَّق التقدم اللانهائي، وتعمل علىٰ ضبط المجتمع وترشيد

---

(١) أحد العلمانيين العرب لما نقل نص كانط حذف مثال الطبيب، في حين نبَّه آخر علىٰ أن مثال الطبيب هو أضعف أمثلة كانط، ولو تدبر هؤلاء جميعًا هذا المثال وضعفه لعلموا أن ضعفه دالٌّ علىٰ ضعف المثالين قبله، ودالٌّ علىٰ الخلل الكبير في التصور التنويري للعقل، ولِبَسْط هذا موضعٌ آخر إن شاء الله.

(٢) انظر ترجمة نص كانط كاملة في: (صفحات خالدة من الأدب الألماني)، ترجمة وتقديم مصطفىٰ ماهر (ص/ ٧٩-٨٧)، نشر: المركز القومي للترجمة بمصر.

السلوك الإنساني، فظهر الإنسان الطبيعي والحقوق الطبيعية، والدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية)[١].

وعن هذين المحورين: نتجت باقي النظريات والقيم التي يجعلها مؤرخو الفكر أعمدة التنوير الفكرية وهي: العلمانية، الحرية، المساواة، الديمقراطية، التقدم، التاريخية، الوضعية، واللادينية[٢].

٧- يقول تودوروف في عرضه لأسس التنوير الفكرية: (إن أوَّل سمةٍ تكوينية لفكر الأنوار تتمثَّل في جعلنا نفضل ما نختاره ونقرره بأنفسنا علىٰ ما تفرضه علينا سلطة خارجة عن إرادتنا، ومن ناحية أخرىٰ ينبغي الانقياد طوعًا للقوانين والقيم والقواعد التي يرغب فيها بالذات أولئك الذين هي موجهة إليهم . . ليس لأي سلطة مهما كانت راسخة أو محترمة أن تبقىٰ في مأمنٍ من النقد، وأن ليس للمعرفة سوىٰ مصدرين هما العقل والتجربة . . وأفضىٰ مبدأ الاستقلالية إلىٰ مبدأين، أولهما يتعلق بالسيادة بحيث صار الشعب مصدر كل سلطة، ولم يعد ثمَّة شيء أعلىٰ من الإرادة العامة، وثانيهما مبدأ حرية الفرد في حدود دائرته الخاصة)[٣].

٨- وإذًا فقد تبلورت في حقبة التنوير الأوروبي حزمةٌ من المفاهيم والنظريات المعرفية والدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، كانت هي الوقود الفكري والفلسفي لعربة الحداثة الغربية، وما أنتجته بعد ذلك من مذاهبٍ فلسفية وسياسية واقتصادية ونفسية واجتماعية، فيمكننا بشيءٍ من التجوُّز أن نقول إن علاقة أفكار التنوير وقيمه بالمذاهب الفلسفية والأدبية والاجتماعية والسياسية الغربية الحديثة؛ هي علاقة المنهج والرؤية بالقضايا والمسائل، فالعقلانية العلمانية

---

(١) (فكرة حركة الاستنارة وتناقضاته) (ص/١٦-١٧).

(٢) مع التنبُّه للطبيعة الطيفية لعلاقة هذه المفاهيم بفكر كل فيلسوف علىٰ حدة، فلا يلزم اجتماعها في واحدٍ منهم، ولا يلزم وجودها في كل واحد منهم، أو وجودها بنفس القوة.

(٣) (روح الأنوار)، ص/١٠-٢٣، وقد اقتطعنا من هذا السياق الطويل الجمل التي سُقناها في هذا المقطع.

نازعة القداسة والسحر عن العالم هي الإطار الذي تعمل داخله المذاهب الفكرية الغربية كلها.

٩- وقد تعرضت هذه الحداثة نفسها بوقودها الفكري التنويري لنقدٍ غربيٍّ لاذع لا يبدأ بنيتشه وهايدجر[١] ولا ينتهي بأطوار ما بعد الحداثة[٢]، مرورًا بمدرسة فرانكفورت[٣].

وقد قُوبل هذا النقد بموجةٍ دفاعيةٍ[٤] أخرىٰ تعترف ببعض أخطاء التنوير، لكن مع التنبُّه إلىٰ أن نقاط الاختلاف بين نقاد التنوير الغربيين والمدافعين عنه كثير منها في جهاتٍ تختلف عن النقد الإسلامي له.

١٠- وكانت هي الثقافة العالِمة التي حملتها جيوش أوروبا في اصطدامها بالشرق العربي والإسلامي علىٰ الخصوص، وعملية الاصطدام هذه هي التي ولّدت نوعي التنوير الموجودين في الشرق، وهما: التنوير الشرقي العلماني، والتنوير الشرقي الإسلامي، وهما القسمان الثاني والثالث من القسمة التي ذكرناها في بداية المقال، وهذا أوان بيانهما:

---

(١) انظر: كتابا المفكر المغربي محمد الشيخ: (نقد الحداثة في فكر نيتشه)، و(نقد الحداثة في فكر هايدجر)، من منشورات الشبكة العربية للأبحاث.

(٢) راجع مثلًا: (نقد الحداثة) لآلان تورين، ترجمة أنور مغيث، نشر المركز القومي للترجمة؛ و(المدخل الفلسفي للحداثة) لابن داود عبد النور، نشر: الدار العربية للعلوم.

(٣) خاصة كتاب أدورنو وهوركهايمر: (جدل التنوير)، نشر دار الكتاب الجديد، وكتاب هوركهايمر: (نقد العقل الأداتي)، وكتاب آدورنو: (الجدل السالب)، ولم أطلع عليهما كاملين مترجمين، وإنما نقولات مترجَمة عنهما، وقد اتكأ عليهما المسيري كثيرًا في نقده للتنوير والحداثة الغربية، ووجّه إليه النقد بسبب ما اعتبره نقاده غفلةً منه عن أثر التجربة التاريخية والمجتمعية والسياسية لرواد مدرسة فرانكفورت في منهجها النقدي. وانظر نموذجًا عربيًا آخر لنقد التنوير يصدر من علمانيٍّ عربيٍّ ذي خلفيةٍ اشتراكية هو الدكتور جلال أمين في كتابه: (التنوير الزائف)، نشر دار العين.

(٤) راجع مثلًا: (القول الفلسفي للحداثة) ليورجن هابرماس، نشر: وزارة الثقافة السورية؛ و(روح الأنوار) لتزفيتان تودوروف، نشر: دار الفارابي.

ثانيًا: التنوير العَلماني الشرقي:

١- يُعطي أكثر مؤرخي الفكر العربي الحملة الفرنسية علىٰ مصر (١٧٩٨م) وما حملته معها من أدوات التحديث وقيم الحَداثة، أهميةً استثنائيةً ويعدونها لحظة اصطدام الشرق والغرب، وهو الاصطدام الذي أحدث تصدُّعًا فكريًا في الأبنية الفكرية العربية نقلها من مرحلة العقائد والمذاهب الفكرية التراثية إلىٰ مرحلة تشكيل المواقف من المنظومة الفكرية الغربية تشكيلًا فتح المجال لنشأة تياراتٍ فكريةٍ لم تكن موجودة في المنطقة قبل هذه الحملة، فكانت هذه الحملة الشرط التاريخي لبروز تيار التغريب وتيار التنوير الإسلامي[(١)] علىٰ ما سيأتي بيانه، ويبقىٰ الحديث الآن معقودًا للتيار التنويري العَلماني، الذي يسميه بعضهم تيار التغريب أو التيار الحداثي.

٢- إذا تتبَّعنا التنوير العَلماني الشرقي منذ تاريخ الحملة الفرنسية، سنجد رموزه هم المجموعة التالية من المفكرين: بطرس البُستاني (١٨٨٣م)، وفرنسيس مراش (١٧٨٣م)، وشبلي الشميل (١٩١٧م)، وفرح أنطون (١٩٢٢م)، وقاسم أمين (١٩٠٨م)، وأحمد لطفي السيد (١٩٦٣م)، وطه حسين (١٩٧٣م)، وعلي عبد الرازق (١٩٦٦م)، وسلامة موسىٰ (١٩٥٩م)، وأنطون سعادة (١٩٤٩م)، وساطع الحصري (١٩٦٨م)، وزكي نجيب محمود (١٩٩٣)، وصادق جلال العظم، وعبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري (٢٠١٠م)، ومحمد أركون (٢٠١٠م)، ونصر حامد أبو زيد (٢٠١٠م)، وفؤاد زكريا (٢٠١٠م)، وحسن حنفي[(٢)]، وعبد الكريم سروش.

---

(١) ومن أقدم التصورات للتيارات الفكرية علىٰ هذا النحو ما كتبه محمد رشيد رضا في رسالته الخلافة كما تجد نصها ضمن كتاب الدولة والخلافة في الخطاب العربي (ص/٩١-٩٤)، وانظر منها (ص/١١٩)، و(١٢٧) كمثال علىٰ ما سنقوله بعد من سلوك علماء ومفكري هذه الطبقة لمسالك الشذوذ الفقهي أثناء عملية المواءمة بين الحداثة الغربية والشريعة نصًا وتراثًا.

(٢) وليس خفيًا علىٰ الباحث ما وجهه حسن حنفي (مثلًا) لبعض قيم التنوير من نقد، لكن الشأن كما قلنا في موارد الاشتراك بينه وبين فكر التنوير ومدىٰ استيفائها لشرط الأصالة والمركزية المؤذنين بإدراجه ضمن نفس السلك وإن لم يقل بكل مكوناته.

ثالثًا: التنوير الإسلامي:

١- ينبغي أن يكون واضحًا منذ البداية أني اخترتُ استخدام هذا المصطلح لأعبِّر به عن هذا التيار مفضلًا له عن مصطلح (العصرانيين) وعن مصطلح (الإصلاحيين)؛ لأني أراه أدقّ في التعبير عن المُراد[1]؛ لأنه يحتفظ لهذا التيار بالمكونين الرئيسين اللَّذين أوجبا اعتباره تيارًا فكريًا مستقلًا، مع التنبيه إلىٰ أن بعض رموزه قد استعملوا هذا التعبير بالفعل لتمييز تيارهم، لكن كان المراد به عندهم أن للإسلام تنويره المستقل المختلف عن التنوير الغربي، وأن هذا التنوير الذي جاء به الإسلام ينبغي أن يكون هو مقصد ومحور العمل والدعوة وليس التنوير الغربي[2].

وبلا شك فليس هذا هو مقصدي باستعمال المصطلح، وإنما مقصدي تمييز هذا التيار نفسه بهذين الرُّكنين (التنوير - الإسلامي)، ولكلٍّ منهما دلالة معرفية في التصنيف تتضح في النقاط التالية.

٢- النموذج التحليلي الذي أعتمده في نظرتي للتيارات الفكرية الشرقية وعلاقتها بالتنوير يجعل من الإيمان بمرجعية الوحي وقدسية سلطته معيارًا فاصلًا بين التنوير العلماني والإسلامي. فالعقلانية العَلمانية التي تعزل الوحي عن أي منطقة من مناطق نفوذه هي المكوِّن الرئيس الذي يكفي توفره في تيارٍ فكريٍّ عربيٍّ ليتم إدراج هذا التيار في نطاق التنوير العلماني، وليكون بذلك لاحقًا وتابعًا

---

(١) فقد رفضت مصطلح العقلانيين (مثلًا) لأن مجرد رد الحق اعتمادًا علىٰ العقل هو أعمّ من محل البحث؛ فلا ينطبق علىٰ التيار محل البحث ما لم يكن من مكونات هذا العقل الرافض: التأثر بمفاهيم ومنتجات التنوير الغربي، فإنكار العلو مثلًا عقلانية وليس تنويرًا، والتسامح مع نشر الإلحاد تنوير، وإنكار تلبُّس الجني تتنازعه الجهتان فيقع وليس تنويرًا كما وقع من المعتزلة قديمًا، ويقع ويكون تنويرًا كما في صور منه في زماننا هذا. ويمكن القول أن كل تنوير عقلانية بلا عكس.

(٢) انظر: (فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين)، الدكتور محمد عمارة، (ص/١٦-١٨)، نشر: (دار نهضة مصر)؛ وانظر مقارنة الدكتور عمارة بين مقومات التنوير الغربي ومقومات التنوير الإسلامي في رسالته: (التقدم والإصلاح بالتنوير الغربي أم بالتجديد الإسلامي)، (ص/٢٠-٢٢)، نشر: دار نهضة مصر.

للتنوير العلماني الغربي وتبديًا من تبدياته في المجتمعات الشرقية العربية والإسلامية، مع تسليمي بأن من قواعد التنوير وأصوله ما قد يُضيعه بعض من يتوافر فيهم المكون العلماني، وأرىٰ أن أي عملية تصنيف فكري لا بد لها من الارتكاز علىٰ أصول عضوية يكفي توفرها للدخول تحت حيز الصنف الفكري، وإن وقع بعد ذلك نقصٌ أو استثناءٌ في استيفاء المكونات الفكرية للتيار، لكن المهم أن يكون المكون الذي عددناه أصلًا ومركزيًا تقوم الحُجة علىٰ صلاحيته للقيام بهذه الوظيفة المهمة في عملية التصنيف.

ويكفيني من الحجة علىٰ عدم العقلانية العلمانية مثالًا جيدًا علىٰ هذا الأصل أن من يُسَلِّم بسلطة الوحي علىٰ العقل ومرجعيته المتجاوزة وكونه معيارًا للممارسات الفردية والاجتماعية والسياسية معًا؛ أنه بهذا خرج يقينًا من التنوير الغربي العلماني[١]، وبريء منه مفكروه لو عرفوه، وأن من أثبت الوحي كمرجعيةٍ متجاوزة لم يستطع استيفاء باقي مكونات التنوير الغربي إلا بعد أن يستثني ويقص منها كل ما يتعارض مع هذه المرجعية التي سلَّم بتجاوزها؛ فالعقلانية العلمانية هي المكون العضوي الذي إذا اختل أو تغيَّر اختلت بتغيُّره المنظومة الفكرية التنويرية الغربية كلها.

٣- إذا اتَّضح هذا ظهر جليًا أن الشق الثاني من عبارة التنوير الإسلامي المقصود بها في تحليل الباحث هو احتفاظ هذا التيار الفكري ومفكريه بالمرجعية المتجاوزة المُلْزِمة للوحي، وعدم قبولهم المكون العلماني للفكر التنويري؛ ولذلك تجد كثيرًا من رموز التنوير الإسلامي من أكثر من يتناولون العلمانية والتنوير الشرقي العلماني بالرد والنقد[٢].

٤- فما الذي استحقوا به الشق الأول من المصطلح إذًا؟

---

(١) مع إقراري بإمكان تأثُّره بالمضامين العلمانية لكنه تأثرٌ لا يكفي لإدراجه ضمن سلك العلمانيين.

(٢) مع تفاوت بينهم في هذا؛ فطبقة الغزالي والقرضاوي ومحمد عمارة أعنف وأشدّ وأصرح في المصاولة الفكرية مع العلمانية من طبقة التنويريين السعوديين علىٰ سبيل المثال، ولهذا مدلوله السيئ عندي في نظرتي للتطور الفكري لهذا التيار.

الجواب: أنهم استحقوا هذا الاسم بسبب قيامهم بعملية توفيق بين الإسلام (نصًا وتراثًا) وبين مفاهيم التنوير، فقبلوا منها ما رأوه حقًا، وردُّوا منها ما رأوه باطلًا.

إلىٰ هنا فلا تثريب ولا إشكال[1]، فهذا هو واجب العدل مع الناس مؤمنهم وكافرهم، وهو المنهجية العلمية الصحيحة في التعامل مع المفاهيم والمصطلحات أيًّا كان مصدرها.

ولكن الخلل الذي دخل علىٰ هذا التيار الفكري في أثناء قيامه بعملية المواءمَة والتوفيق هذه، التي استحقّ بها تصنيفه كَتَيَّارٍ فكريٍّ نراه مضيعًا لحق وواقعًا في باطل، واستوجب تمييزه بهذا الاسم (التنوير الإسلامي)؛ هو: أنهم في عملية التوفيق هذه أضاعوا قطعيات من الشريعة وخالفوها إما بقبول باطل وإما برد حق، فكانت مخالفة القطعي، بقبول ما هو باطل من المفاهيم الغربية، ورد ما هو ثابت قطعي من الدين؛ هو الموجب لتصنيفهم علىٰ الصورة السابق ذكرها[2].

ومن أمثلة القطعيات التي ضيعها بعض أولئك المفكرين في أثناء عملية المواءمة هذه: قصر مفهوم الجهاد في الإسلام علىٰ الدفع، وإنكار شيءٍ من المعجزات الثابتة بالأدلة القطعية، وتحريف بعض نصوص الوحي تحت ضغط العلوم الحديثة مثل تحريف مفهوم (الطير الأبابيل)، وإطلاق القول بعدم العقوبة علىٰ الآراء الباطلة، والقول بجواز تولي غير المسلم منصب حاكم المسلمين وولي أمرهم، والقول بإبدال المواطنة محل الذمة وإلغاء الذمة كصورة للعلاقة بين

(١) فالتحسُّس من التوفيق والعمليات التوفيقية بين الإسلام وغيره من المنظومات الفكرية ليس حسنًا؛ لأن التوفيق الذي هو تفكيك المفاهيم وقبول الحق منها ورفض الباطل، هو مقتضىٰ العدل وألا يُبخس الناس أشياءهم، وإنما يأتي الخلل دائمًا من منهجية التوفيق وما يقع فيها من تطفيفٍ في الميزان لصالح المنظومات غير الإسلامية.

(٢) وبيّن جدًا أننا من حيث الجملة نحمل مخالفة القطعي منهم تقع علىٰ سبيل التأويل والخطأ في فقه الشريعة وليس العمد.

المسلم وغير المسلم، والقول بعدم جواز إلزام المسلمين بالشريعة رغم وجود الاستطاعة مراعاةً لحريتهم في الاختيار[1].

٥- وأكثر هذه المسائل التي ضيّعوا فيها القطعيات، هي من المسائل التي أنتجتها العقلانية العلمانية، لكنهم لا ينتبهون للأساس العقلاني العلماني لها ويظنون هذه المسألة من الحق المشترك بين الوحي وبين الفكر الغربي، والحال ليس كذلك، والوحي منها براء، وهي مصادمة له، وما أنتجها سوىٰ العلمانية التي تنزع الوحي عن القيم وتطبيقاتها.

٦- ويمكننا ذكر مسرد سريع برموز هذا التيار وهم: رفاعة الطهطاوي (١٨٧٣م)، وخير الدين التونسي (١٨٩٠م)، وجمال الدين الأفغاني (١٨٩٧م)، ومحمد عبده (١٩٠٥م)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٩٠٢م)، ومحمد رشيد رضا (١٩٣٥م)، ومصطفىٰ عبد الرازق (١٩٤٧م)، وعبد المتعال الصعيدي، ومحمد الغزالي (١٩٩٨م)، ويوسف القرضاوي، وأحمد كمال أبو المجد، ومحمد

---

(١) يمكن الوقوف علىٰ أمثلة كثيرة في الكتب التي تعرَّضت لنقض التيار العقلاني التنويري مع التنبه إلىٰ أني قد لا أقر كل مثال في هذه الكتب، وأن بعض هذه الكتب قد تتناول اتجاهات التجديد التنويري منها والعلماني، وأن بعض هذه الكتب قد يتناول مطلق الاتجاه العقلاني فيتقاطع أحيانًا مع التنويري وأحيانًا أخرىٰ يفارقه، ومن هذه الكتب:

١- الاتجاهات العقلانية الحديثة، ناصر العقل، دار الفضيلة.

٢- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد الرومي، مؤسسة الرسالة.

٣- نهج الاعتزال، ظافر شرقة، مركز الفكر المعاصر.

٤- التنويريون والموقف من الآخر، ظافر شرقة، مركز الفكر المعاصر.

٥- موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي من النص الشرعي، سعد بن بجاد العتيبي، مركز الفكر المعاصر.

٦- موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء، دار الفضيلة.

٧- التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان أمامة، دار ابن الجوزي.

٨- تجديد الدين لدىٰ الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، أحمد اللهيب، مركز البيان للبحوث والدراسات.

٩- مناهج الاستدلال علىٰ مسائل العقيدة الإسلامية في العصر الحديث، أحمد قوشتي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث.

١٠- الردود علىٰ كتاب السنة النبوية للشيخ محمد الغَزالي رحمه الله.

عمارة، وفهمي هويدي، ومحمد سليم العوا، وحسن التُّرابي، وراشد الغنوشي، وطه جابر العلواني، ومحمد مهدي شمس الدين، وعبد المنعم أبو الفتوح، وسعد الدين العثماني، وزكي الميلاد، ومحمد الأحمري.

٧- والصورة اليقينية التي تكفي في تصنيف الرجل تحت هذا التيار الفكري هي أن يرد شيئًا ممَّا ثبت بنصٍّ قاطعٍ أو كان فيه إجماعٌ قديم أو أن يقول قولًا مما فيه خلاف سائغ، لكنه في الحالتين يبني قوله علىٰ قيمة تنويرية وإن توسَّل لها بالوحي، ولكن مجرَّد بنائه عليها وظهورها في كلامه يكفي لتصنيفه ضمن هذا التيار، وذلك كأن يبني قوله بتولي الكافر حكم المسلمين علىٰ المساواة والإنسانية وعدم التفريق بين الناس علىٰ أساس الدين.

٨- فإن لم يظهر الأساس التنويري في حُججه تكون عندنا صورتان:

(١) الأولىٰ: أن من الأقوال ما خالف نصًا قاطعًا، أو الإجماع القديم، وكان من نِتاج ثقافة التنوير الغربي، إلا أنه قد تقدَّم فيه خلافٌ فقهيٌّ بين المسلمين أو شُبهة خلاف أو شُبهة دليل، كقصر الجهاد علىٰ الدفع، فالإشكال حينها ليس في رد هذا القول ولا في نقد القائل به، وإنما في صلاحية اعتبار الرجل تنويريًا بهذا القول في حين قد يكون مبناه في قوله علىٰ النظر الفقهي دون أدنىٰ تأثر بمفاهيم التنوير الغربي، ولم يظهر الأساس التنويري في كلامه ولم يعرف في سيرته.

والذي نراه أن العمدة في هذا أن يُنظر في سائر أحواله العلمية واختياراته الفقهية، فإن عُلم من مجموع قرائنها تأثره بضغط الثقافة الغربية، كأن يكون هذا اختياره في جهاد الغزو، مع اجتهادات فقهية مُختلة أبواب الولاء والبراء؛ فإن مجموع القرائن قد يؤدي لتصحيح إلحاقه بهذا التيار الفكري.

وعلىٰ العكس من ذلك، لا يمكنك أن تنسب لهذا التيار من تراه يقصر الجهاد علىٰ الدفع، لكن مجموع أقواله الأخرىٰ فيها مصادمة للثقافة الغربية، خاصةً في مواطن الاشتباه هذه.

مع وجوب رعاية إحسان الظن وجعل الوسم بذلك بعد مزيد التحري والاطمئنان للقرائن.

وهذا النهج أقرب لطريقة الفقهاء، فلا يُتوسع في تصنيف الناس بناء علىٰ أقوال مجردة لا بيّنة علىٰ ارتباطها بأساس فكري معين، ومن تضييقها بصورة مثالية تخالف قرائن الحال.

الصورة الثانية: ما يتنازع المسلمون فيه أمخالف للوحي أم لا؟ أو يتنازعون أمصلحته هي الراجحة أم مفسدته؟ وليس في المسألة لا نص قاطع ولا إجماع قديم، لا يصلح هذا النوع من الخلاف الفقهي لإلحاق القائل به بالتنويريين، ومن أمثلته: الوسائل الإجرائية للديمقراطية، وتحديد مدد بقاء الحاكم في السلطة.

وحكم هذا النوع من الأقوال أنه من الخلاف السائغ المُعتبر، وهو من جنس النظر الفقهي في أحكام الأقوال والأفعال، ومجرد كون القول ها هنا من نِتاج عصر التنوير ونظرياته السياسية والاجتماعية لا يكفي لإلحاق الرجل بهذا التيار الفكري؛ لأن مصادمة الوحي القطعي هي الوصف المؤثر في رفض ما نرفضه من نظريات التنوير الغربي، وليس مجرد المصدرية، وعليه فإن مصادمة الوحي ها هنا ليست بينةً ولا قطعيةً، فامتنع عد القول باطلًا قطعًا أو إلحاق القائل به بالتنويريين، ولو كثرت المسائل التي من هذا النوع عند فقيه واحد، بخلاف الصورة الأولىٰ التي تعد كثرة المسائل فيها دليلًا علميًا يلحقه بتيار التنوير الإسلامي وإن لم يُصرح بالأساس التنويري، أما في نوعنا هذا فكثرة المسائل لا تؤثر.

فإن قبول ما لا يخالف قطعيات الوحي ولا بينة علىٰ بطلانه من المنتجات الفكرية لعصر التنوير؛ هو مقتضىٰ العدل في التعامل مع أقوال الناس، مع التنبيه علىٰ أنه لو ظهر الأساس التنويري في كلامه في هذه المسألة (كالذي يبيح كشف الوجه للمرأة بناءً علىٰ حرية المرأة في لباسها)، أُلحق بها بالتنويريين بسبب منزعه الاستدلالي وليس مجرد قوله بهذا الرأي.

تنبيه: هل يكون الإلحاق التصنيفي مما تكفي فيه المسألة والمسألتان؟

الجواب: ليس لذلك حدٌّ محدودٌ، فقد تكفي مسألة في إلحاق القائل بها بالتنوير الإسلامي إن كانت من المسائل المركزية في المنظومة الفكرية للتنوير الإسلامي، وكان الأساس التنويري لاستدلال القائل بها ظاهرًا، وقد نحتاج إلىٰ حزمةٍ من المسائل لإلحاقه بهذا التيار، ولا شك أن تقليل التصنيف أحسن وطلب كثرة المسائل والدلائل قبل التصنيف أولىٰ، وكلما قيل في الرجل وافق مدرسة التنوير الإسلامي في هذه وتلك، كان أفضل من المُسارعة لإلحاقه بالتيار إلحاقًا تصنيفيًا.

وأخيرًا: فليس سرًّا أن هذه مقالةٌ تصنيفيةٌ بامتياز، والغرض منها الفَصْل ما بين أقوال الناس حقها وباطلها، والفصل ما بين رُتَب هذا الباطل نفسها، وتمييز الفقهاء وخلافهم الذي وإن وقع فيه شذوذ فهو نظر في الوحي وفقهه ومصادر فهمه دون مصدرٍ فلسفيٍّ أجنبيّ، وبين من كان سبب شذوذه إدخاله فكرة أجنبية عن الشريعة علىٰ عمليات تعقُّله للمسألة أدَّت لاختلال نظره؛ فالتصنيف ها هنا ضرورة معرفية، وإلا لزمتنا التسوية بين من يكفّر تارك الصلاة لدلالة الأخبار وبين من يكفّره لأنه يرىٰ أن مرتكب الكبيرة كافر!

أو التسوية بين من ينفي صفة من صفات الله لضعف الخبر الوارد فيها عنده، وبين من ينفيها لنفيه إمكان تعلق الصفات الخبرية بالله سبحانه.

ولا ينبغي أن يقودنا غلُو أقوام وبغيهم ووضعهم التصنيف في غير مواضعه إلىٰ تضييع التصنيف، وإهدار أهميته المعرفية في نقد العقائد والأقوال والأفكار والرجال، فلا حَرَج في التصنيف شرعًا ما دام قد بُني علىٰ أساسين:

الأول: العلم، فلا يقام تصنيفٌ علىٰ غير أساسٍ معرفيٍّ، ولا يُنسب رجلٌ لصنفٍ إلا ببيّنةٍ علىٰ الاشتراك العلمي والفكري بينه وبين أفكار هذا الصنف اشتراكًا يكفي للتصنيف.

الثاني: العدل، فلا يُبنىٰ علىٰ هذا التصنيف بغيٌ ولا جورٌ ولا رفعٌ للإعذار عمَّن لا بيّنة علىٰ عدم إعذاره.

فالتنويريون (وهم متىٰ أطلقناهم بعد هذا المقال فمرادنا بهم التنويريين الإسلاميين)، ليسوا عَلمانيين، وتهمتهم بهذا أو رفع إمكانية إعذارهم أو نفي كون الواحد منهم يمكن أن يكون مجتهدًا متأولًا معذورًا؛ ليست من مقتضيات العدل مع الناس، بل هم من جنس النظَّار في الشريعة والوحي وفقهه متىٰ كانوا أهلًا للاجتهاد أمكن إعذارهم كسائر أصحاب الأقوال الشاذة والمبتدَعة، مع احتفاظنا بالتفريق بين شذوذهم وشذوذ الفقهاء لزيادة عند التنويريين متعلقها الثقافة الغربية وأثر اختلاطها بنظرهم العلمي.

المضمون العَلماني في الاتجاه التنويري
(المشروعية السياسية)

ذكرنا في المقال السابق أن المحدد الذي علىٰ أساسه نفصل بين التنوير الإسلامي وبين مذاهب الفقهاء السائغة، أن رجال هذا التيار قاموا بعملية مواءمة وتوفيق بين مفاهيم التنوير الغربي العلماني وبين نصوص الوحي والشريعة، وأنهم في عملية التوفيق هذه أضاعوا قطعيات من الشريعة وخالفوها؛ إما بقبول باطل، وإما برد حق، فكانت مخالفة القطعي، بقبول ما هو باطل من المفاهيم الغربية، أو برد ما هو ثابت قطعي من الدين؛ هي الموجب لتصنيفهم علىٰ الصورة السابق ذكرها.

والواقع أن العامل الأساس الذي يُخرج عملية التوفيق هذه عن مسارها الصحيح ويؤدي إلىٰ تضييع القطعيات، هو قبول الباطل، وهو الذي يؤدي بعد ذلك إلىٰ رد الحق، وأكثر هذا الباطل الذي يتورّطون في قبوله يكون مُحملًا بمضامين علمانية لا ينتبهون إليها، ما يؤدي لاستحالة التوفيق بينه وبين الوحي الصحيح إلا بتضييع شيء من الدين الحق، فاستبطان مضامين علمانية بصورة لا شعورية هو أساس الضلالة في التنوير الإسلامي.

وسنفرد لهذه المضامين العلمانية عددًا من المقالات تُجليها علىٰ النحو الذي يُرشد للحق ويُضِلُّ عن الباطل، ويهتدي به إخواننا التنويريون إن شاء الله، وحديثنا في هذه المقالة هو عن الشرعية السياسية في التنوير الغربي العلماني،

وطريقة استقبال التنوير الإسلامي لها، والمضمون العلماني الكامن خلف طرح التنوير الإسلامي لمفهوم الشرعية، وقطعيات الوحي التي أهدرها الطرح التنويري.

(١) مفهوم الشرعية السياسية في التنوير العلماني:

يُعد فكر الأنوار فكرًا إنسيًا بامتياز؛ أي أنه يقوم علىٰ مركزية الإنسان في الكون كمقابل للمركزيات اللاهوتية السابقة عليه، وهذا الأفق القيمي الإنساني هو الذي تشكلت فيه المُثل السياسية التنويرية؛ فالأفكار السياسية التي تنشأ في عصر معين تتصل بشكل وثيق بمنظومة الأفكار العامة التي تسيطر علىٰ هذا العصر، وهو ما عبر عنه هنري ميشيل أستاذ كرسي الأفكار السياسية في السوربون بقوله: «إن الإنسان لا يُكَوّن عن العلاقات التي يجب أن توجد في الدولة فكرة مستقلة عن تلك التي يتبناها حول الحياة الأخلاقية، وحول معنىٰ الكون وهدفه»[١].

من هنا كانت مكونات الشرعية السياسية، التي يُقصد بها القيم التي يمكنها أن تُضفي طابعًا شرعيًا علىٰ طاعة الحكام وتُرسي أُسس الإلزام السياسي؛ مستمدة كلها من هذا الفضاء الإنسي، بحيث لا تبقىٰ الدولة في خدمة المشيئة الإلهية كما كانت في العصور الوسطىٰ، وإنما ليُصبح هدفها العمل علىٰ تحقيق رفاهية مواطنيها.

يقول جون لوك: «الدولة -حسب ما أعتقد- هي جماعة من الناس تكونت من أجل هدف واحد هو تحقيق مصالحهم المدنية والحفاظ عليها والارتقاء بها إلىٰ الأحسن، وأقصد بالمصالح المدنية الحياة والحرية وصحة الجسم وامتلاك الخيرات الخارجية مثل المال والأراضي والمنازل والأثاث وما شابه ذلك»[٢].

وعليه، فلا يخضع أولئك المواطنون لأي وصاية خارجة عن إراداتهم، ولا ينقادون طوعًا إلا إلىٰ القوانين والقيم والقواعد التي يرغبون هم بالذات فيها،

---

(١) انظر: «تاريخ الفكر السياسي - من المدينة الدولة إلىٰ الدولة القومية» لجان جاك شوفالييه (ص/٨).

(٢) «رسالة في التسامح» (ص/٢٣).

وبهذا صار الشعب هو مصدر الشرعية السياسية، وصارت السلطة العليا التي تُكسب الشرعية وتنزعها هي الإرادة العامة فيما عُرف بمبدأ السيادة.

إن أساس الفكر السياسي في التنوير الغربي العلماني كما يقول تودوروف هو: «التخلي عن الله بقيام دول حديثة علىٰ أسس بشرية خالصة»[1].

وقد أنتج جعل الإنسان، مُمَثلًا في الإرادة الشعبية العامة، القيمة الرئيسة التي تستمد منها السلطة السياسية شرعيتها؛ نتيجتين:

الأولىٰ: أن كل سلطة لم يخترها الشعب ولم يرضها فهي سلطة غير شرعية، ولا طاعة لها في ذمة الشعب.

الثانية: أنه وفقط: «وحدها القوانين الصادرة عن الإرادة التشريعية للشعب من تستحق تسمية القوانين، والقوانين لا تستمد شرعيتها من سلطة متعالية تضفي عليها طابع القداسة»[2].

يقول جون لوك في «الرسالة الثانية حول الحكم المدني»: «الشعب وحده هو الذي يحق له تحديد مكونات الدولة عن طريق تشكيل السلطة التشريعية، واختيار من ستكون هذه السلطة بين أيديهم، وعندما يقول الشعب: (سوف نخضع للقواعد وللحكم بموجب قوانين يضعها رجال كهؤلاء وبصيغ كهذه)؛ فإنه لا يحق لأحد آخر القول بأنه يمكن لأشخاص آخرين وضع قوانين للشعب؛ كما أن الشعب ليس ملزمًا بأي قوانين عدا تلك التي وضعها أولئك الرجال الذين انتخبهم الناس وفوضوا سن القوانين لهم».

وترتب علىٰ هذا أمران:

١- أن أي إلزام يأتي به الوحي أو الكتاب المقدس لا يكتسب صفة القانونية إلا إذا اختاره الناس ليكون قانونًا.

---

(١) «روح الأنوار»، تزفيتان تودوروف، (ص/ ٣٩-٤٠).

(٢) العبارة للفيلسوف الألماني الكبير يورجن هابرماس، بواسطة: «الفلسفة السياسية المعاصرة»، (ص/ ٢٥٨)، بتصرف يسير.

يقول توماس هوبز: «إنَّ الكتابَ المقدسَ لا يصبحُ قانونًا إلَّا إذا جعلَتْهُ السُّلطةُ المدنيَّةُ الشرعيَّةُ كذلِكَ»[1].

ويقول إسبينوزا: «إنَّ الدينَ لا تكونُ لَهُ قوةُ القانونِ إلَّا بإرادةِ مَنْ لَهُ الحقُّ في الحكمِ»[2].

ويقول جون لوك: «هذه السلطة التشريعية لا يمكن لأي مرسوم صادر عن أي جهة أخرىٰ مهما كانت صبغته، ومهما كانت القوة التي تدعمه؛ أن تكون له قوة القانون وإلزامه إذا لم يكن مُصادقًا عليه من تلك السلطة التشريعية التي انتخبها وعينها الشعب؛ لأنه دون ذلك، فلا يمكن أن يحوي القانون ما هو ضروري بصفة مطلقة لجعله قانونًا .. ومن ثَم فإن كل طاعة يمكن إلزام أي إنسان بها بأكثر الروابط احترامًا تنتهي عند هذه السلطة الرفيعة وتتوجه وفق القوانين التي تسنها».

٢- أن إقامة السلطة لقانون لم يخترع الناس تُعد استبدادًا.

يقول كانط: «الحكومة الاستبدادية هي التي ينفذ فيها رئيس الدولة تعسفيًا القوانين التي وضعها علىٰ مقاسه، ويحل بذلك إرادته الخاصة محل الإرادة العامة».

(٢) مفهوم الشرعية السياسية في التنوير الإسلامي:

تأثَّر كثير من رجال تيار التنوير الإسلامي العلماني هذا بمفهوم الشرعية السياسية، تأثرًا عظيمًا أفضىٰ بهم إلىٰ تضييع محكمات وثوابت من الدين، وأدىٰ إلىٰ أن يكون كلامهم الذي حاولوا به التوفيق بين الوحي وبين النظرية التنويرية في الشرعية السياسية؛ مستبطِنًا لمادة علمانية فاسدة من حيث لا يشعرون.

ونبدأ بأن نسوق بعض كلامهم الدال علىٰ تأثرهم بالمفهوم التنويري الغربي للشرعية السياسية:

---

(١) «اللفياثان» (ص/٢٥٨).

(٢) «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص/٤٢٢)، وانظر: (ص/٤٢٤).

يقول راشد الغنوشي معرفًا الديمقراطية كما يرضاها: «هي جملة من التسويات والترتيبات الحسنة التي تتوافق عليها النخب المختلفة؛ من أجل إدارة الشأن العام بشكل توافقي بعيدًا عن القهر وعلىٰ أساس المساواة في المواطنة حقوقًا وواجبات، علىٰ اعتبار أن الوطن مملوك لكل سكانه بالتساوي، مع التسليم بسلطة الرأي العام مصدرًا لشرعية السلطة، وذلك بصرف النظر عن نوع العقائد السائدة»[(١)].

يقول أحمد الريسوني: «ولاية الحاكم وسلطته إنما تأتي وتستمد شرعيتها من توكيل الأمة وتفويضها»[(٢)].

«الأمة هي مصدر السلطات جميعًا، وهي مانحة الشرعية وسالبتها عند الضرورة»[(٣)].

يقول محمد الشنقيطي: «فلن تقام أحكام الشريعة إلا إذا احتضنتها الغالبية من أبناء الشعب، وأصبحت تعبيرًا إجرائيًا عن إرادة أمة حرة يلتزم بها جميع السياسيين طوعًا وكرهًا، كما هو شأن الأحكام الدستورية والقانونية في دول الغرب اليوم».

ويقول: «إن بناء الدول علىٰ أساس من قانون الفتح والتضامن العرقي (كما كان الحال في الإمبراطورية الرومانية والمغولية)، أو علىٰ قانون الفتح وأخوة العقيدة (كما كان حال في الإمبراطورية الإسلامية)؛ لم يعد مناسبًا أخلاقيًا، ولا ممكنًا عمليًا؛ فالدولة المعاصرة لا تتأسس علىٰ الاشتراك في الدين أو العرق، بل علىٰ أساس الجغرافيا . . بل إن العدل والمصلحة يكمنان اليوم في بناء دول ديمقراطية حرة يستوي فيها مواطنوها بغض النظر عن المعتقد والعرق».

---

(١) «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام»، راشد الغنوشي، (ص/ ٦٢)، الدار العربية للعلوم.

(٢) «فقه الثورة» (ص/ ٢١)، نشر: مركز نماء.

(٣) «روح الأنوار»، تزفيتان تودوروف، (ص/ ١٥-١٧).

ويقول عبد الله المالكي: «والسلطة لا تستمد شرعيتها إلا من إرادة الأمة»[1].

ويقول المالكي في عبارة مقاربة لعبارة هابرماس السابق نقلها: «وليست وظيفة الشعب فلسفة وتنظيرًا وتبرير القيم والأفكار كما يتصور بعضهم، إنما وظيفته تنحصر في خلع السلطة والسيادة علىٰ تلك القيم والأفكار وتحويلها من مجرد قناعات أخلاقية إلىٰ قوانين دستورية سيادية تطبيقية»[2].

إذن فما يقرره المالكي يشمل أنه حتىٰ الوحي المقدس من دون اختيار الناس لا يتحول إلىٰ قانون ملزم، وهذا مطابق تمامًا لما قرره هوبز واسبينوزا.

(٣) استبطان المضمون العلماني عند التنويريين الإسلاميين:

يركز عدد من أولئك الباحثين جهده الفكري والإصلاحي علىٰ محاربة الاستبداد، وحكومات التغلب الظالمة، ويركزون في طرحهم لفكرة الديمقراطية كنظام سياسي، علىٰ المقابلة بينها وبين حكومة المستبد، وأن الديمقراطية في أسوأ أحوالها ستكون أقل شرًا من الاستبداد؛ نظرًا لما تتيحه من فضاء للمعارضة وإمكانات لتغيير القوانين[3].

ولذلك يقرر عدد من الباحثين التنويريين أن موجب الدخول في العملية الديمقراطية يقتضي حرمة الانقلاب علىٰ خيار الأغلبية، ولو كان هذا الخيار فيه إهدار لتطبيق الشريعة، والاكتفاء بدعوة العامة، بما يؤدي إلىٰ تغيير خيار الأغلبية لصالح الشريعة بعد ذلك.

والواقع أن بناء الشرعية السياسية عند التنويريين متأثر بنفس الفكرة العلمانية التي تجعل الشرعية السياسية للنظام الحاكم مستمدة من تعاقد متبادل بين الأفراد

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٣/ ٢٣٩).

(٢) انظر: «الجريمة» لمحمد أبي زهرة (ص/ ٢٥).

(٣) «صحيح»، أخرجه ابن شبة في «تاريخ المدينة» (١/ ٣٣) قال: حَدَّثَنَا يَحْيَىٰ بْنُ سَعِيدٍ، ومن طريقه البخاري في صحيحه (رقم/ ٤٧٠) عن الْجَعْدُ (وقد يصغر) عن يَزِيدُ بْنُ خُصَيْفَةَ، عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ به.

وبين النظام الحاكم يعطيهم النظام الحاكم فيه حقوقهم ولا يتعدىٰ علىٰ حرياتهم الفردية مقابل حق الطاعة، دون استحضار لأي مرجعية متجاوزة؛ لأن التأسيس التنويري للنظرية السياسية الغربية كان علمانيًا.

ولذلك، لما أخذ التنويريون هذا التصور العلماني لم تكن إقامة كتاب الله في الناس جزءًا من مكونات الشرعية السياسية عند كثير منهم[1]، ومن ثَم لم يعدوا النظام الذي اختاره الشعب ونحىٰ فيه الشريعة فاقدًا للشرعية السياسية؛ لأنهم سبق وأطروا الشرعية السياسية بنفس الإطار العلماني الذي يراعي فقط الحقوق المدنية للشعب، ما انبنىٰ عليه تصحيحهم لإتيان الديمقراطية بغير الشريعة من جهة الشرعية؛ لأن ذلك لم يخرج عن مقتضىٰ التعاقد، فيبقىٰ هذا النظام المعرض عن الشريعة نظامًا سياسيًا شرعيًا يُمنع الخروج عليه.. هذا القدر بالضبط هو المضمون العلماني الذي يستبطنه التنويريون في تنظيرهم السياسي.

ثم تورط بعضهم، كعبد الله المالكي، في محاولته الجمع بين هذا التقرير وبين تقريره لإلزامية الشريعة، فقال: إن هذا الطرح منهم إنما هو تقرير للشرعية السياسية لا الدينية، ومثله تصور نواف القديمي أن السلفيين ينزعون الشرعية الدينية فحسب عن الحاكم بغير الشريعة الذي أتت به الديمقراطية[2]، وهذا تورط في العلمانية بلبها ولبابها؛ لأن المتفق عليه بين التيارات الإسلامية أن فصل الدين عن السياسة في المواطن التي نص الوحي علىٰ التحامهما فيها، هو عين العلمانية، ومن ثَم فلا وجود أصلًا في الرؤية الإسلامية لشيء هو مشروع سياسة غير مشروع دين، وإنما يستقيم هذا علىٰ أصول العلمانية بدءًا من الميكافيلية حتىٰ البراجماتية النفعية، والسلفية ترىٰ أن الحاكم الذي لا يحكم بالشريعة فاقد للشرعية السياسية الدينية وإن أتىٰ به لسدة الحكم اختيار الناس، ولا يثبتون فيما نطق به الوحي سياسة تصح بلا شرع يحكمها.

---

(١) انظر: «التعددية» لمحمد عمارة (ص/٩)، و«لا إكراه في الدين» لطه جابر العلواني (ص/١٥)، و«السياسة والحكم» للترابي (ص/١٥٦).

(٢) انظر: «الحريات العامة في الشريعة الإسلامية» للغنوشي (ص/٤٩-٥٠) و«أصول النظام الجنائي في الإسلام» لمحمد سليم العوا (ص/٢١٧).

يقول شيخ الإسلام: «فلما صارت الخلافة في ولد العباس واحتاجوا إلىٰ سياسة الناس وتقلد لهم القضاء من تقلده من فقهاء العراق، ولم يكن ما معهم من العلم كافيًا في السياسة العادلة؛ احتاجوا حينئذ إلىٰ وضع ولاية المظالم، وجعلوا ولاية حرب غير ولاية شرع، وتعاظم الأمر في كثير من أمصار المسلمين حتىٰ صار يقال: الشرع والسياسة، وهذا يدعو خصمه إلىٰ الشرع، وهذا يدعو إلىٰ السياسة».

ويقول: «ثم قول القائل بعد هذا سياسة: إما أن يريد أن الناس يساسون بشريعة الإسلام أم هذه السياسة من غير شريعة الإسلام، فإن قيل بالأول فذلك من الدين وإن قيل بالثاني فهو الخطأ»[1].

وإذا تأملتَ جيدًا في صراع التنويريين مع المستبد، ستجد أنهم نزعوا الشرعية السياسية عنه ويجيز بعضهم مصاولته للتغلب عليه عند القدرة، وإذا نظرت للمعاني التي يديرون عليها صراعهم مع المستبد، ستجدها هي نفس دائرة الحقوق المدنية التي تدعو إليها الشريعة، ويدعو إليها التنوير العلماني في الوقت نفسه، والدليل علىٰ أنهم لا يبنون صراعهم مع المستبد علىٰ مظالمه مع تكييف هذه المظالم بمخالفة الشريعة فحسب دون البناء علىٰ منظومة الحقوق المدنية؛ أنهم لو فعلوا ذلك لزمهم اعتبار الخيار الشعبي الذي يأتي بغير الشريعة استبداديًا تجب مصاولته لإعراضه عن الشريعة.

وهم لن يفعلوا ذلك، والفارق المؤثر عندهم هو أن تنحية الشريعة هاهنا جاءت بالخيار الشعبي، وهذا يدل دلالة قاطعة علىٰ البناء المدني العلماني لمنظومة الحقوق المهدرة والمخالفات الواقعة التي صاولوا المستبد بسببها.

فالذي أفقد المستبد شرعيته السياسية عندهم ليس مخالفته للشريعة، وإنما تضييعه لحقوق وحريات شعبه، والذي أكسب تنحية الشريعة باختيار الشعب الشرعية السياسية عندهم، هو أنها جاءت بالاختيار الشعبي، بما يدل علىٰ أن منوط الشرعية السياسية عندهم هو اختيار الشعب، ولذلك فطاعة النظام والقانون

(١) انظر: «جريمة الردة» للقرضاوي (ص/٤٨-٥٦).

الذي أتىٰ به اختيار الشعب طاعة ملزمة عندهم؛ لأنها هي الطرف الثاني من التعاقد الشعبي، ما يفرغ مضمون الشرعية السياسية عندهم من شرط التزام الشريعة، ويجعل أساس نظام الحكم الذي يصح عندهم أساسًا مدنيًا لا سلطة للشرع عليه، وهو نفس التصور العلماني لنظام الحكم ومصدر الشرعية السياسية.

ومما يدل علىٰ استبطانهم للمضمون العلماني أيضًا: أنهم قد استحضروا نصوص الإكراه في الدين والنهي عنه عند رد القول الذي نقرره، وهو وجوب حمل المسلمين علىٰ التزام الشرع وعدم اعتبار رضاهم أو اختيارهم في هذا، والحقيقة أن استحضار نصوص الإكراه في الدين في هذا المقام يعني تناقض التنويريين؛ فهم أنفسهم لا يلتزمون به، وإنما أوردوه لتدعيم الرؤية التنويرية الغربية لشرعية السلطة دون أن يتأملوا في النتائج التي ستترتب علىٰ الاحتجاج بهذه النصوص؛ فالواقع أن حقيقة إمضاء ما تختاره الأغلبية التصويتية أنه إكراه للأقلية، والأدبيات التنويرية الغربية تنص علىٰ أن الأغلبية إنما تمنح سلطة معينة حق الاستخدام الحصري للإكراه والعنف[1]، بل إن مشروعية استخدام الدولة للإكراه والعنف وأثر ذلك علىٰ الحريات الفردية، هو أصل النزاع بين الديمقراطية والليبرالية، وهو الباعث علىٰ العصيان المدني الذي ينشأ احتجاجًا علىٰ إكراهات الأغلبية.

فتبيّن بما لا يدع مجالًا للشك أن إخواننا التنويريين -شعروا أم لم يشعروا- لا يمانعون في الإكراه، وإنما هم فقط يريدون حصره فيما يحصره فيه التنوير العلماني، وهو الأغلبية التصويتية، فمرادهم في الحقيقة ليس منع الإكراه، وإنما حصر الإكراه -تبعًا لمقتضيات الحداثة السياسية- فيمن له الشرعية السياسية، وهو من اختاره الناس، وهذه هي نفس أهداف التنوير العلماني الذي بُني علىٰ نزع السلطة من يد الدين وأن تقوم الدولة مقام المطلق الديني وأن تستبدل الأمة المدعومة بمفاهيم السيادة والتمثيل بالدين بحيث تقوم الدولة- الأمة بوظيفة الدين

---

(١) انظر: «الحرية الدينية في الإسلام» (ص/ ٦٩-٧٠)، «التكفير بين الدين والسياسة» (ص/ ١٠). مع ملاحظة أنهم لا يقولون حتىٰ بسجنه في أثناء مدة الاستتابة فهذا رفع لمطلق العقوبة

في تحديد المقدس الجماعي عن طريق الناس أنفسهم دون الإحالة إلىٰ وحي متجاوز ملزم.

(٣) مثال وإلزام:

يشدد كثير من التنويريين النكير علىٰ القائلين بطاعة المتغلب وعدم قتاله[١]، وأنت لو سألت القائلين بعدم الخلع عن حجتهم، لوجدت حجتهم ليست أن هذا الحاكم مستوف للشرعية السياسية بدليل أنهم يجيزون عزله بغير قتال، وإنما ستجد مذهبهم متعلق فقط بالقتال؛ بسبب الأخبار المعروفة في منع الخروج، فهم يقولون بعدم القتال لأنه لا يجوز قتاله إلا إن كفر.

عندما تسأل التنويريين: لِمَ تنكرون علينا إذا جوزنا للانقلاب علىٰ أغلبية التصويت إذا اختارت تنحية الشرع عند الاستطاعة، ولا تجوزون لنا هذا كما جوزتم الخروج علىٰ المستبد؟

لن يخرج جوابهم عن كون المستبد فاقدًا للشرعية السياسية بخلاف النظام الديمقراطي الذي اختاره الشعب.

فهنا يقال لهم: كلا النظامين (المستبد والديمقراطي) فاقد للشرعية؛ لأن منوط فقدان الشرعية في المستبد كان تضييعه لأوامر الدين بإقامة الشرع، وهي نفسها الأوامر التي أضاعها النظام الديمقراطي، فكلاهما نظام غير شرعي يجوز الخروج عليه بالقوة عند الاستطاعة، فكل سلطة سياسية لا تقيمُ كتاب الله هي فاقدة للشرعية السياسية فقدانًا هو أشد من فقدان المستبد لهذه الشرعية؛ لأن نفس فقدان المستبد للشرعية راجع لعصيانه أمر الله في طريق تولي الحكم؛ فأصل الشرعية هو إقامةُ كتاب الله، ويتفرع عنها فقدان المستبد والأغلبية التصويتية جميعًا للشرعية متىٰ أضاعوا كتاب الله، واتسق هذا في قولنا لاحتفاظنا بإقامة الشريعة كقدر حاكم مقيد للنظام السياسي، واختل الأمر عندكم بسبب ما دخلكم من الخلل العلماني الذي لا يدخل في تصوره السياسي دين أصلًا.

---

(١) ومفارقة الجماعة هاهنا صفة مفسرة وليست قيدًا؛ إذ كل ترك للدين هو مفارقة لجماعة المسلمين وسيأتيك نص أهل العلم علىٰ هذا المعنىٰ

(٤) فلماذا إذن كان هذا تأثرًا ولم نعده علمانية خالصة؟

الجواب: إنهم يجعلون اختيار الشعب ها هنا اختيارًا محرمًا مخالفًا للشرع تستحق الأمة عليه العقاب من الله، ولا يجوز التلبس بشيء من تحكيم غير الشريعة من جهتهم؛ فهم لا يجيزون لأنفسهم تولي ولاية اختارهم فيها شعب اختار تنحية الشريعة[١]، بل تجب الدعوة لتغيير هذا النظام بالسبل الديمقراطية، وهذا مخالف للتصور العلماني الذي يخلو أصلًا من تلك الأوصاف الدينية ويعتبر خيار الشعب خيارًا مشروعًا ولا سلطة للدين حتىٰ في العقاب الأخروي للأمة، ولا ينيطون المطالبة بتغيير النظام ديمقراطيًا لمخالفته شريعة دينية؛ لأن الشريعة الدينية ليس لها محل أصلًا في النظام السياسي كي نطالب بها.

فمحل التأثر العلماني لم يكن نفي الدين عن السياسة كما هي العلمانية الظاهرة، وإنما محله علمانية كامنة حاصلها: منع قدرة الدين بمجرده علىٰ نفي المشروعية السياسية عن نظام الحكم، فهو فصل بين الدين والسياسة من جهة إمكان عقوبة السياسي علىٰ ترك الدين أو تنحيته وليس فصلًا بين الدين والسياسة بمنع الدين عن أن يكون له سلطة التحريم والتحليل في السياسة[٢].

فمحل التأثر العلماني: أن العلماني يجعل حقوق الأفراد وحرياتهم فقط هي القيد الحاكم للسياسي، فمتىٰ أخل بها وجب عقابه بخلع نظامه والانقلاب عليه أو علىٰ الأقل نفي المشروعية السياسية عنه.

أما التنويري: فهو يجعل حقوق الأفراد وحرياتهم والدين والشريعة جميعًا، قيدًا للحاكم السياسي، ويعاقبه كالعلماني إن أهدر الحقوق والحريات، ويسميه نظامًا مستبدًا، لكنه لا يعاقبه بنزع الشرعية السياسية عنه إن أضاع الدين ما دام تضييع الدين جاء مع الحفاظ علىٰ الحقوق والحريات، ولا يعده بذلك مستبدًا؛ لأن مفهوم الاستبداد عنده كمفهوم الشرعية السياسية مؤطر بالإطار العلماني الذي منوطه الحقوق والحريات وليس مخالفة الشريعة.

---

(١) راجع تخريج الأخبار كلها في مقالتي: «عقوبة المرتد بالنقل»، في ملتقىٰ أهل التفسير.

(٢) لاحظ كيف أنه لم يذكر مناطًا آخر كترك الجماعة أو غيره، بل فقط مجرد الارتداد.

(٥) القطعيات المهدرة في المفهوم التنويري للشرعية السياسية:

إطار ضيق من الحق نراه نحن في رؤية التنوير الغربي للشرعية السياسية، يتحدد هذا الإطار في وجوب ألا يحكمُ المسلمين إلا من يرضونه، واختيار المسلمين لحاكمهم مؤطر في رؤيتنا بشروط وضوابط شرعية، كما أن المصلين الذين يحرم أن يؤمهم رجل وهم له كارهون[١] لا يجوز لهم اختيار إمام للصلاة لا يُحسن القراءة، وكما أن المرأة التي يجب استئمارها[٢] فيمن ترضاه زوجًا لها لا يجوز لها أن تَنكح رجلًا ليس مسلمًا.

فاختيار الناس لمن يحكُمهم ليس قيمة مطلقة في الرؤية الإسلامية كما هو الحال في الرؤية التنويرية العلمانية، وإنما هو في الحقيقة مفردة قيمية خاضعة لإطار الوحي المقدس، فهي تحت مظلته وليست سلطة فوقية لها حرية الدخول تحت مظلته أو لا، فبمجرد اختيار الرجل أن يكون مسلمًا صار خاضعًا بمجرد الإسلام للشريعة ومظلتها القيمية والتشريعية.

فالوحي هو مصدر كل شيء:

١- مصدر التشريعات حتىٰ في المسكوت عنه إنما يُشَّرِع المسلمون بإذن الوحي لهم أن يُشرعوا.

٢- مصدر السلطات؛ فكل سلطة لا تخضع للوحي ولا تُقيمه فهي فاقدة للشرعية، وحتىٰ اشتراط اختيار الناس لمن في السلطة إنما هو بنص الوحي علىٰ أن الناس هم من يختارون ولاة أمورهم.

فهل التنويريون في تلقيهم للمفهوم التنويري الغربي للشرعية السياسية قد تلقوه في هذا الإطار، أم أنهم قد تلقوا هذا المفهوم ومعه مضامينه العلمانية ما أدىٰ لإفساد هذه المضامين العلمانية لأدواتهم الشرعية، ما أنتج إهدارًا للقطعيات الشرعية؟

---

(١) س «الأم» (٦/ ١٦٩).

(٢) «الأم» (١/ ٢٩٥).

هذا ما سيُظهره بياننا للقطعيات المهدرة في طرح التنويريين[1]، لكن ننبه إلىٰ شيء مهم:

وهو أن الحكم القطعي الذي يضيعه التنويريون قد لا يؤسس علىٰ أساس واحد، بل قد يؤسس علىٰ أكثر من حجة، والذي يهمنا هنا هو وجود حجة (اختيار الناس وإكسابه للشرعية السياسية) ضمن حجج القول الذي خالفوا به القطعيات ولو وجد غيره؛ فالذي يهمني أن يُذكر في حجج جواز تولي الكافر (مثلًا) أن هذا اختيار الناس المُكسب للشرعية، مع إقراري بأنهم قد يذكرون حججًا أخرىٰ معه.

أولًا: تجويز طرح الشريعة للتصويت:

الذي نراه أن ما يحدث في نظم الحكم القائمة في بلاد المسلمين من طرح الشريعة للتصويت؛ فعل محرم بنص القرآن القاطع: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ولا نرىٰ بأسًا من توجه المسلمين للإدلاء بأصواتهم فيها ولسان حالهم «نحن نصوت لتلك الشريعة شهادة لله أن الحكم له خاضعين لحكمه وسلطانه داعين إياكم أيها المخالفين لمثل ما نحن فيه من الخضوع لشريعة الله».

وسواءٌ تُصور أن الناس يمكن أن يختاروا غير الإسلام أم لا، فهذا خارج محل البحث، فالبحث في حكم طرح الشريعة للتصويت بقطع النظر عن نتيجة هذا الطرح كما أنه لا يجوز لك أن تطلب من رجل شرب الخمر ولو كنت تقطع أنه لن يشربها.

أما كثير من النخب التنويرية وتأثرًا منهم بالمضامين العلمانية للتنوير الغربي، فقد جوزوا إخضاع الشريعة للتصويت وزعموا أن هذا هو مقتضىٰ طلب رضا الناس عن الدين المضاد لإكراههم عليه المنهي عنه.

---

(١) «الصارم المسلول» (١/ ٣٢٠).

يقول عبد الله المالكي: «يكون المجتمع حرًا في اختيار الأفكار والرؤىٰ والمعتقدات التي يرىٰ أنها هي الحق، أو في اختيار المرجعية والمبادئ التي تتأسس عليها قوانينه»[1].

وقد حاول المالكي أن يجمع بين هذه الحرية، وهذا الحق الذي يقرره وبين أنه يرىٰ الشريعة مهيمنة ملزمة وأن الناس يأثمون لو لم يختاروا الشريعة، وذلك بأن جعل الإرادة هنا جبلية (أي مجرد القدرة علىٰ أن يفعل وألّا يفعل بقطع النظر عن حكم الفعل أو عدمه في الشرع)، وليست شرعية، والحق أنها كانت محاولة فاشلة، وذلك لسببين:

الأول: أن الإرادة الجبلية لا تُجعل قيمة، وإرادة الإنسان أن يقتل بريئًا هي إرادة جبلية ليس لها أي مضمون قيمي يُمدح، في حين الواقع أنه في بحثه يسوق حرية اختيار الشريعة مساق القيمة ويجعلها فضاء أمثل لتجسيد مبادئ الإسلام ويسوق شواهدها من نفس المدونة التنويرية الغربية التي تتعامل مع الإرادة كقيمة.

الثاني: أن محل النزاع هو في أن هذه الإرادة الجبلية (تصويت الناس علىٰ الشريعة) غير جائزة ولا يجوز التلبس بها ولا دعوة الناس إليها كأي إرادة جبلية تعارض الشريعة، وهذا ثابت لا ينفعه فيه التفريق بين التخيير الشرعي والتخيير الكوني، فالكفر الأصلي لا يُجبر صاحبه علىٰ تركه، لكنه غير جائز ولا ندعوه لممارسته.

والحقيقة أن هذا الخلط والضعف الاستدلالي إنما هو بسبب التضارب الشديد الذي يعانيه الفكر التنويري في عملياته التوفيقية بين المنظومة التنويرية العلمانية وبين الإسلام، فرغم المحاولات الجهيدة تظل العلمانية كامنة في محاولاتهم هذه تُطل برأسها من تحت آباطهم، سلمهم الله من لدغاتها المميتة.

---

(١) «التحرير والتنوير» (٢/ ٣١٩).

ثانيًا: القول بعدم جواز إنفاذ الشريعة في الناس بالقوة ولو أُمنت المفسدة[1]:

الذي نراه هو مقتضىٰ الشريعةِ نصًا وإجماعًا أن إقامةَ كتابِ الله في الناس واجب شرعي، وأن هذه الإقامةَ تكون بالنصح والبيان، وتكون أيضًا بالجهاد والسنان، وأن استعمالَ القوةِ واجب ضد من امتنع عن تحكيم الشريعةِ، سواء كان حاكمًا فردًا أو أغلبيةً تصويتية، بشرط توافر القدرة وأمنِ المفسدة الغالبةِ، فإن أي سلطة حاكمة شرطُ مسالمتِها هو كما قال النبي ﷺ: ما أقام فيكم كتاب الله[2].

وقد اتفق الفقهاء علىٰ أن من منع شريعة من شرائع الله يُقاتل لمنعه لها، قال مالك: «الأمر عندنا فيمن منع فريضة من فرائض الله تعالىٰ فلم يستطع المسلمون أخذها كان حقًا عليهم جهادُه حتىٰ يأخذوها منه»[3].

ويقول شيخ الإسلام: أجمع علماء المسلمين علىٰ أن كل طائفة ممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة، فإنه يجب قتالها، حتىٰ يكون الدين كله لله، فلو قالوا: نقوم بمباني الإسلام الخمس ولا نحرم دماء المسلمين وأموالهم، أو لا نترك الربا ولا الخمر ولا الميسر؛ فإنه يجب جهاد هذه الطوائف جميعًا، كما جاهد المسلمون مانعي الزكاة»[4].

ولذلك قال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، فجعل المنوط هو التفريق بين شرائع الله في الاستجابة لها، وصريح قوله أنهم لو منعوا الصلاة لقاتلهم، فدل ذلك علىٰ عدم تعلق القتال بالإمامة

---

(١) انظر: «الفروق» (١/ ٢١٣).

(٢) وجعلتها توسعة؛ لأنه حتىٰ الغرب لا يعاقب تحت هذين المبدأين علىٰ سب المقدسات غالبًا، وإنما حشرها التنويريون تحتهما عنوة، فلا الحق ظل معهم ولا الباطل يقبلهم.

(٣) انظر: «الحرية الدينية في الإسلام» (ص/ ١٢).

(٤) انظر لإبطال هذه الدعوىٰ: «التفسير السياسي للقضايا العقدية» للشيخ سلطان العميري (ص/ ٩٩-١٢٢).

والسياسة، ولذلك نص الفقهاء على القتال على المندوبات المتواترة وليس فيها حق للإمام.

وأبو بكر نفسه يحتجون بخطبته عند تولي الخلافة ولكن يغفلون عن تأسيسه الأصيل لمصدر الشرعية السياسية وهو قوله رضي الله عنه: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[1].

وهل اختيار الناس لنظام حكم يُضيع الشريعة يُعد طاعة لله ولرسوله؟!

وحكم الله إنما ينعقد وجوبُه وإلزاميتُه بمجرد كون الرجل مسلمًا، فليس قتالُ الناس للالتزام به إكراهًا على الدين، وإنما هو عقوبة لهم على عدم التزام الدين الذي سبق وآمنوا به، ولذلك في حديث بريدة في جهاد الغزو: «ادْعُهُمْ إِلَىٰ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَىٰ التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَىٰ دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَىٰ الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمُ الْجِزْيَةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِنْ بِاللهِ وَقَاتِلْهُمْ»[2].

فتأمل كيف كان عدم قبول أولئك الذين أسلموا لأن يُجرىٰ عليهم حكم الإسلام كان موجبًا للجزية أو لقتالهم، ولم يقبل منهم رسول الله أن يُسلموا دون إجراء حكم الإسلام عليهم.

ومن هنا تعلم خطأ الاستدلال بآيات منع الإكراه أو أحاديث التعليق على الطاعة في جهاد الغزو[3]؛ لأن هذا الاستدلال:

أولًا: فيه غفلة عن أن هذه الأدلة هي في حق غير المسلمين والبحث إنما

---

(١) هذا لم يكن من توسع كتب الفقه بل هو مستقر مستفيض في أقوال السلف وأفعالهم رحمهم الله.

(٢) هذه هي العلة إذن.

(٣) أي لكون النبي ﷺ لم يقتلهم كيلا يتحدث الناس هذه هي مقدمة التعليل فننظر ما نتيجته؟

هو في إلزام المسلمين بمقتضىٰ عقد الإسلام المستلزم عدم التفريق بين شرائع الله في وجوب الاستجابة لها وأن للإمام مقاتلة من منعها.

ثانيًا: أن هذه الأخبار ليس فيها أن أولئك المغزوين لو لم يجيبوا ويطيعوا أنهم يتركوا، بل فيها النص علىٰ إلزامهم بالجزية أو قتالهم، وعلىٰ أنهم لو أسلموا يُجرَىٰ عليهم حكم الإسلام وجوبًا بمجرد إسلامهم.

ويقول شيخ الإسلام: «فليس حُسن النية بالرعية والإحسان إليهم أن يفعل ما يهوونه ويترك ما يكرهونه، فقد قال الله ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١]، وقال تعالىٰ للصحابة: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: ٧]، وإنما الإحسان إليهم فعل ما ينفعهم في الدين والدنيا ولو كرهه من كرهه؛ لكن ينبغي له أن يرفق بهم فيما يكرهونه، ففي «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه قال: «**ما كان الرفق في شيء إلا زانه، ولا كان العنف في شيء إلا شانه**»[(١)].

وهذا التقرير لا يتسق بالطبع مع ما قررته النخب التنويرية من استمداد الشرعية السياسية من اختيار الناس؛ فكانت السلطة التي اختارها الناس شرعية ولو كانت تحكم بغير الشريعة، وكانت القوانين التي اختارها الناس شرعية ولو كانت وضعية علىٰ خلاف شريعة الوحي.

يقول يوسف القرضاوي: «لا علاج لهذه الأمة إلا بالحرية .. وأنا قلت في بعض برامجي إنني أقدم الحرية علىٰ تطبيق الشريعة الإسلامية؛ لأنه لا يمكن أن تطبق الشريعة الإسلامية والحرية مفقودة، فإذا اختار الناس الشريعة طبقناها عليهم، وإذا رفضوها، نتجه لتعليم الناس ودعوتهم حتىٰ يختاروا الشريعة»[(٢)].

يقول سعد الدين العثماني: «من جهة أولىٰ لا يمكن بأي حال من الأحوال فرض قانون علىٰ المجتمع، وإذا كان الإسلام يقرر ألا إكراه في الدين والذي

---

(١) لم يثبت بطريق صحيح يُطمئن إليه عن فقيه قط، وإنما هو قول محدث.

(٢) «للقارئ الكريم جائزة من المؤلف إن استطاع أن يجد لي رابطًا بين امتناع النبي ﷺ من قتل المنافقين خشية سوء الشائعة وبين قصر قتل المرتد علىٰ مفارقة الجماعة».

يعني أن الإيمان نفسه لا يجوز إكراه أيٍّ كان- كذا- عليه، فمن باب أولىٰ أن ينطبق الأمر علىٰ ما دون الإيمان في شعائر الإيمان وشرائعه، ومن جهة ثانية فإن إيمان المؤمن بوجوب أمر ديني عليه لا يعطيه الحق بفرضه علىٰ الآخرين، فهو مكلف به دينًا، وذلك لا يكفي لجعله قانونًا عامًا في المجتمع، بل عليه أن يحاول إقناع الآخرين به حتىٰ يتبناه المجتمع بالطرق الديمقراطية، فلا يمكن أن تعطىٰ سلطة أو يعطىٰ حاكم حق فرض أحكام علىٰ الناس بأي مسمىٰ كان، ويمكن أن يتساءل البعض ما هي الضمانة حتىٰ لا يخرج الناس في تشريعهم عن محكمات الدين؟

والجواب بأن الضمانة هي الأمة التي قررت النصوص الحديثية أنها لا تجتمع علىٰ ضلالة، والاجتماع هنا التبني العام، أي لا تتبنىٰ في عمومها ولا يتبنىٰ أكثريتها ما هو مناقض للشريعة، لكنها إذا تبنت ذلك تأويلًا أو جهلًا فلا يمكن إلزامها بغير ما اقتنعت به»[(١)].

ويقول أحمد الريسوني: «لنفرض فرضًا أن شيئًا من هذه المخاوف قد وقع وظهر بديمقراطية حقيقية أن غالبية المسلمين في قطر من الأقطار قد اختاروا ما يتنافىٰ مع الإسلام وما يعد خروجًا عن الإسلام، فهل العيب في الديمقراطية أم العيب في الواقع القائم؟

فليست الديمقراطية هي التي أتتنا بهذا العيب، وإنما الديمقراطية كشفت لنا هذا العيب، فهذا سبب لشكر الديمقراطية والتمسك بها وليس سببًا لرفضها والقدح فيها واتهامها.

فإتاحة الفرصة للناس ليعبروا تعبيرًا حرًا عما في نفوسهم وعما في عقولهم، سواء سمي ديمقراطية أو سمي بأي اسم آخر، إنما تكشف لنا الحقيقة وتتيح لنا معرفة الحقيقة، فهل هناك أحد ضد كشف الحقيقة وضد معرفة الحقيقة.

ليس من الإسلام وليس في مصلحة الإسلام ولا في مصلحة المسلمين، أن

---

(١) «الحداثة والنص والإصلاح الديني» (ص/ ٧٠)، نشر: الشبكة العربية للأبحاث.

نقيم علىٰ الناس دولة إسلامية ليست نابعة من قلوبهم، وأن ننفذ عليهم قوانين هم لها كارهون»[1].

ويقول راشد الغنوشي: «نعم نقبل ولو جاءت الانتخابات بأشد خصومنا العقائديين، نحن نقبل حكم الشعب، نثق بوعي شعوبنا وبأنها لن تختار إلا ما يرضي الله والرسول، وإذا اختارت غير ذلك فليس أمامنا سوىٰ أن نقوم بتوعيتها حتىٰ تغير رأيها»[2].

ثالثًا: تجويز أن يكون رئيس الدولة كافرًا:

لما تأثر التنويريون الإسلاميون بالمفهوم التنويري الغربي العلماني للشرعية السياسية، جرهم هذا إلىٰ سؤال هو من مقتضيات المواطنة بمفهومها العلماني ومن مقتضيات المفهوم العلماني عن شرعية اختيار الناس، وهو: ماذا لو اختار الناس غير مسلم لحكم بلاد المسلمين؟

الحق أن هذا السؤال لا محل له من الإعراب لو كنا في الفضاء القيمي والمفاهيمي للدين الذي أوحىٰ الله به إلىٰ نبيه محمد ﷺ ليكون رسالة خاتمة مهيمنًا علىٰ الأديان والفلسفات؛ ولذلك لن تجد قط تناولًا لهذه المسألة في الصدر الأول كغيرها من البديهيات التي لم يخطر ببالهم قط أن تنشأ بدع وضلالات تتكلم بها، فضلًا عن أن تزعم أنها لا تعارض الدين وتحتج لها بالوحي.

وحده الفضاء العلماني التنويري هو الذي ينزع الدين عن أن يكون مهيمنًا علىٰ القيم السياسية المتداولة، ووحده الفضاء العلماني التنويري هو الذي طرح فكرة المواطنة كمنظومة ولاء بديلة عن الدين مما استتبع بعد ذلك إخراج دين أبناء الوطن الجغرافي الواحد عن أن يكون له أثر قانوني بالكلية.

---

(١) مقالة بعنوان: «علىٰ هامش فتوىٰ البراك في جلبي»، وانظر: «تجديد فهم الوحي» لإبراهيم الخليفة (ص/٤٤٦-٤٥٥).

(٢) أخرجه البخاري (٤٩٠٥)، ومسلم (٢٥٨٤).

ولما كان اختيار الناس وحده هو الذي يُكسب السلطة صفة الشرعية، لم يكن اختيار رجل غير مسلم لحكم بلاد المسلمين إلا اختيارًا شرعيًا من وجهة نظر التنويريين.

يقول محمد الشنقيطي: «تشترط العديد من دساتير الدول العربية أن يكون رأس الدولة مسلمًا، وهو أمر يثير إشكالًا حول المساواة السياسية بين المواطنين، والأهم من ذلك أنه يجعل أساس العقد الاجتماعي الذي تتأسس عليه الدولة العربية المعاصرة ملتبسًا . . الإمبراطوريات القديمة هي التي تحدد ديانة الدولة والشعب، لكننا لم نعد نعيش في عصر إمبراطوريات، ولم يعد من الخطر علىٰ الإسلام أن يكون رأس الدولة غير مسلم، لأن علاقة الدولة بالدين يحددها الدستور، لا عقيدة الرئيس أو ذوقه الشخصي، والناس اليوم علىٰ دين دساتيرهم لا علىٰ دين ملوكهم»[(١)].

قلت: وهذا تأسيس فاسد، ويلزم منه جواز أن تنكح المسلمة غير مسلم ما دمنا سنضمن في عقد الزواج أن يكون دين أولادها تبعًا لها.

وسبب هذا الفساد هو غفلة هذا الكاتب عن مقاصد التشريع في الولاية وقصوره عن معرفة علل جعلها في المسلمين، فهو يعجل إلىٰ علة أو علتين ويزعم إمكان الحفاظ علىٰ مقتضاهما بالدستور.

ولا يُخبرنا هذا الكاتب بعد أن نولي غير المسلم هل نعد العدة للخروج عليه بمقتضىٰ قوله ﷺ: «**إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ فِيهِ بُرْهَانٌ**»[(٢)].

وهل يا ترىٰ هذا الكافر سيصلي صلاة المسلمين؟

فإن لم يُصلها، هل نعد العدة لمنابذته بالسيف امتثالًا لقول النبي ﷺ لما قيل له: أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ بِالسَّيْفِ؟ فَقَالَ: «**لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلَاةَ، وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ وُلَاتِكُمْ شَيْئًا تَكْرَهُونَهُ**، وقوله: «**سَتَكُونُ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ عَرَفَ**

---

(١) أخرجه أحمد: (١١٤٦٠)، (١١٠٧٣). ومسلم (٤٩).

(٢) أخرجه أحمد (٤٣٧٩) ومسلم (٥٠).

بَرِئَ، وَمَنْ أَنْكَرَ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ» قَالُوا: أَفَلَا نُقَاتِلُهُمْ؟ قَالَ: «لَا، مَا صَلَّوْا»(١) فَاكْرَهُوا عَمَلَهُ، وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ»(٢).

قال القاضي عياض: «فلو طرأ عليه كُفرٌ وتغيير للشَّرع، أو بدعةٌ، خرجَ عن حكم الولاية، وسقطَت طاعته، ووجب علىٰ المسلمين القيامُ عليه وخَلْعُه، ونصب إمام عادلٍ إن أمكنَهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلا لطائفةٍ وجب عليهم القيامُ بِخَلع الكافر»(٣).

وقال القرطبيُّ: «الإمام إذا نُصِّب ثم فسَق بعدَ انبِرام العقد، فقال الجمهورُ: إنَّه تنفسخ إمامتُه ويُخلَع بالفسق الظَّاهر المعلوم»(٤).

فإن كان هذا قولُهم في حاكمٍ له ولاية وبيعة، ثم طرأ عليه الكفر أو الفِسق، فكيف بكافرٍ أصلي لا بيعةَ له ولا ولاية؟ كيف يَستقيم في شرعٍ أو عقل أن تُعطىٰ الولاية وحكم المسلمين ابتداءً لكافرٍ أصلي؟

رابعًا: القول بأن السلطة السياسية للنبي ﷺ وطاعته بوصفه إمامًا، لا ترتكز علىٰ مجرد النبوة، بل كانت ناجمة عن عقد بيعة علىٰ الإمامة مستقل.

تشكل الإمامة السياسية للنبي ﷺ تحديًا كبيرًا لمفهوم الشرعية السياسية الذي أخذه التنويريون من التنوير الغربي العلماني، والسبب في ذلك أن الذي نقرره نحن أن النبي ﷺ إمام من حيث هو نبي لا تفتقر إمامته ووجوب طاعته السياسية لاختيار الناس له كإمام، وأن أثر ذلك فيمن يخلفه خلافة النبوة أن تظل إقامة كتاب الله ووراثة النبي في إقامة الشريعة في الناس هي أعظم مكونات الشرعية السياسية، وأنَّ رضا الناس واختيارهم هو بعض إقامة كتاب الله وخاضع في الوقت نفسه لتقييد كتاب الله؛ فلا شرعية سياسية أو دينية خارجة عن سلطة الوحي.

---

(١) «مناقب الشافعي» للبيهقي (١/ ٤٦٢).

(٢) «الشريعة» (١/ ٤٨٣).

(٣) انظر: «الأحكام السلطانية» (ص/ ٤٠)، ومثله عند أبي يعلىٰ (ص/ ٢٤).

(٤) انظر: «الفتاوىٰ» (٢٨/ ١٠٨).

فلما انتبه بعض التنويريين لهذا المعنىٰ، اختلفوا في التعامل معه، فمنهم من جعل ولاية النبي ﷺ من وظائف النبوة ولاه الله إياها مع النبوة، وأن هذا من خصائصه ﷺ، كما قرر ذلك محمد الشنقيطي.

وهذا مع كونه حقًا إلا أنه يتناقض مع تأسيس هذا القائل نفسه لمدنية الشرعية السياسية بعد ذلك؛ فالخلفاء بعد النبي ﷺ سموا خلفاء نبوة؛ لأنهم خلفوا النبي ﷺ في إقامة كتاب الله في الناس، فإما أن يسلم ذلك التنويري بهذا المعنىٰ فينزع الشرعية عن كل سلطة لا تقيم كتاب الله في الناس، وإلا فلا يستقيم له القول بشرعية ولاية النبي ﷺ بغير أن يؤسسها علىٰ عقد مدني منفك الصلة عن النبوة ومعانيها، وإلا فمتىٰ أبقىٰ النبوة في الإمامة وجب عليه أن يُبقي خلافة النبوة ووظائفها في الإمامة.

والقولُ بالآخر للتنويريين: هو أن إمامة النبي السياسية مؤسسة علىٰ عقد مدني، وأن النبي ﷺ استحق الطاعة السياسية بموجب هذا العقد لا بموجب النبوة، هو ما ذهبت إليه طائفة أخرىٰ من التنويريين ليطرد لها قولها في مدنية السلطة السياسية وتأسيس شرعيتها علىٰ اختيار الناس فحسب[(١)].

يقول لؤي صافي: «شكلت بيعة العقبة التي أعلنت ولادة الأمة، الأساس العقائدي الذي حدد التزامات قيادة الأمة المتشكلة والمتمثلة بالرسول القائد ﷺ، كما حدد التزامات القاعدة المتمثلة بالأنصار، وأسس العقد الرئاسي الذي تمخضت عنه بيعة العقبة حدود السلطة السياسية المنوطة بالقيادة وحدود واجب الطاعة والنصرة المنوط بالقاعدة، ما حدا برسول الله إلىٰ الإلحاح في طلب دعم الأنصار وتأييدهم لقرار الحرب في معركة بدر قبل إنفاذه؛ لعلمه بوقوع القرار خارج حدود التزامات الأنصار في بيعة العقبة»[(٢)].

ويكفي في إبطال هذا القول ثلاث حجج:

١- عدم البينة علىٰ استقلالية بيعة النبوة عن بيعة الإمامة.

---

(١) انظر: «درء التعارض» (٧/ ١٧٢).

(٢) أخرجه البخاري (رقم/ ١٤٠٠، وأطرافه فيه)، ومسلم (رقم/ ٢٠) من حديث أبي هريرة، ﷺ.

٢- يلزم من قولهم أن يكون رسول الله ﷺ عقد بيعة مثلها مع المهاجرين ولا بينة عليه.

٣- ما تقدم في حديث بريدة من إيجاب إجراء أحكام الإسلام وشرائعه بمجرد الإسلام ولم يدعهم إلىٰ بيعة جديدة علىٰ الإمامة.

وأختم بهذا النص الجامع من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يعبّر بأحسن عبارة عن المفهوم الحق للشرعية السياسية: «وكل من أمر بما أمر به الرسول وجبت طاعته، طاعة الله ورسوله لا له، وإذا كان للناس ولي أمر قادر ذو شوكة، فيأمر بما يأمر، ويحكم بما يحكم، انتظم الأمر بذلك، ولم يجز أن يولىٰ غيره، ولا يمكن بعده أن يكون شخص واحد مثله، إنما يوجد من هو أقرب إليه من غيره، فأحق الناس بخلافة نبوته أقربهم إلىٰ الأمر بما يأمر به، والنهي عما نهىٰ عنه، ولا يطاع أمره طاعة ظاهرة غالبة إلا بقدرة وسلطان يوجب الطاعة، كما لم يطع أمره في حياته طاعة ظاهرة غالبة حتىٰ صار معه من يقاتل علىٰ طاعة أمره.

فالدين كله طاعة لله ورسوله، وطاعة الله ورسوله هي الدين كله، فمن يطع الرسول، فقد أطاع الله، ودين المسلمين بعد موته طاعة الله ورسوله، وطاعتهم لولي الأمر فيما أمروا بطاعته فيه هو طاعة لله ورسوله، وأمر ولي الأمر الذي أمره الله أن يأمرهم به، وقسمه وحكمه، هو طاعة لله ورسوله، فأعمال الأئمة والأمة في حياته ومماته التي يحبها الله ويرضاها، كلها طاعة لله ورسوله، ولهذا كان أصل الدين شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.

فإذا قيل: هو كان إمامًا، وأريد بذلك إمامة خارجة عن الرسالة، أو إمامة يشترط فيها ما لا يشترط في الرسالة، أو إمامة تعتبر فيها طاعته بدون طاعة الرسول؛ فهذا كله باطل، فإن كل ما يطاع به داخل في رسالته، وهو في كل ما يطاع فيه يطاع بأنه رسول الله، ولو قدر أنه كان إمامًا مجردًا لم يطع حتىٰ تكون

طاعته داخلة في طاعة رسول آخر، فالطاعة إنما تجب لله، ورسوله، ولمن أمرت الرسل بطاعتهم»[1].

خلاصة: تأسَّس في الفضاء العلماني لعصر الأنوار مفهوم الشرعية السياسية القائم علىٰ مركزية رضا الناس واختيارهم في عملية إنشاء الدولة وتحديد غرضها وإصدار قوانينها، وكان ذلك التأسيس سعيًا للتخلص من قبضة الوحي والكنيسة، فأتىٰ التنويريون الإسلاميون فأغشت عيونهم منظومة الحقوق المدنية التي كافح بها عصر الأنوار سلطة الكنيسة، وما صحب تلك المنظومة من أدوات إجرائية، ورأوا أنها مما تنفعهم في صراعهم مع السلطات المستبدة، غافلين عن المضامين العلمانية التي ترتكز عليها منظومة الحقوق والأدوات هذه، فكان لا بد أن تقود هذه الغفلة عن تلك المضامين العلمانية إلىٰ تضييع قطعيات من الشريعة لا يريد التنوير الغربي أصلًا سوىٰ تضييعها وعقلنة الأداء السياسي كله وفك ارتباطه بأي منظومة قيمية متجاوزة ترتكز إلىٰ وحي مقدس؛ فتبعهم إخواننا هؤلاء في تضييعها، محتجين لذلك التضييع بالوحي المحرف، وقد أوشك طرحهم أن ينقلب علمانيًا خالصًا لا تحول بينه وبين العلمانية سوىٰ بقية من مفاهيم الدين الحق لدىٰ التنويريين لم تصل إليها بعدُ معاول تحريف نصوص الشريعة لصالح مفاهيم الحداثة السياسية.

---

(١) «الموطأ» (ص/ ٢٦٩ - كتاب الزكاة، باب ما جاء في أخذ الصدقات والتشديد فيها).

المضامين العلمانية للفكر التنويري ..
الجريمة والعقوبة

ذكرنا في المقال الأول أن المحدد الذي علىٰ أساسه نفصل بين التنوير الإسلامي، وبين مذاهب الفقهاء السائغة، أن رجال هذا التيار قاموا بعملية موائمة وتوفيق بين مفاهيم التنوير الغربي العلماني، وبين نصوص الوحي والشريعة، وأنهم في عملية التوفيق هذه أضاعوا قطعياتٍ من الشريعة وخالفوها إما بقبولِ باطل، وإما برد حق، فكانت مخالفة القطعي، بقبول ما هو باطل من المفاهيم الغربية، أو برد ما هو ثابت قطعي من الدين هو الموجب لتصنيفهم علىٰ الصورة السابق ذكرها.

والواقع أن العامل الأساس الذي يُخرج عملية التوفيق هذه عن مسارها الصحيح، ويؤدي لتضييع القطعيات هو قبول الباطل، وهو الذي يؤدي بعد ذلك لرد الحق، وأكثر هذا الباطل الذي يتورطون في قبوله يكون مُحملًا بمضامين علمانية، لا ينتبهون إليها مما يؤدي لاستحالة التوفيق بينه وبين الوحي الصحيح إلا بتضييع شيء من الدين الحق، فاستبطان مضامين علمانية بصورة لا شعورية هو أساس الضلالة في التنوير الإسلامي.

وقلنا إننا سنفرد لهذه المضامين العلمانية عددًا من المقالات تُجليها علىٰ النحو الذي يُرشد للحق ويُضِلُ عن الباطل، ويهتدي به إخواننا التنويريون إن شاء الله، وتحدثنا في المقالة السابقة عن الشرعية السياسية في التنوير الغربي العلماني، وطريقة استقبال التنوير الإسلامي لها، والمضمون العلماني الكامن

خلف طرح التنوير الإسلامي لمفهوم الشرعية، وقطعيات الوحي التي أهدرها الطرح التنويري.

وحديثنا في هذه المقالة هو فلسفة الجريمة والعقوبة في التنوير الغربي العلماني، وكيف استقبلها التنوير الإسلامي استقبالًا فيه من الشريعة والدين الحق، وفيه أيضًا من الباطل المحض المهدر لقطعيات الدين بسبب المضامين العلمانية التي استبطنها التنويريون أثناء عملية الاستقبال والموائمة.

(١) مفهوم الجريمة والعقوبة وفلسفتهما في التصور التنويري العلماني:

بنىٰ التنوير العلماني صرحه الفكري في هذا الباب علىٰ ركنين رئيسين:

الأول: نزع الدين عن أن يكون مصدرًا للتجريم المدني.

الثاني: منع جريان العقوبات السلطوية علىٰ جرائم دينية.

في التصور العلماني: ليس اعتبار الدينِ الفعلَ جريمةً بموجب لأن تعده السلطة السياسية جريمة، وليس كون الفعل جريمة من وجهة النظر الدينية بالموجب لإجراء العقوبة السلطوية علىٰ فاعله.

فالعلمانية بعد أن نزعت سلطات الكنيسة وخلعتها علىٰ دولة ملوك الحق الإلهي، ثم علىٰ حكومات التعاقد ثم علىٰ الدولة/الأمة بعد ذلك = أبت أن تجعل للكنيسة كممثل للدين أي شرعية في تعيين الفعل المُجَرَمِ أو طلب إجراء العقوبة عليه؛ وكان ذلك متسقًا مع أمرين:

الأمر الأول: رغبة العلمانية في تقليص سلطات الكنيسة، وتقليص الدين في نفوس الناس، وتقليص المساحة التي يشغلها من وظائف الدولة؛ فإن وضع جهاز العقوبات المدني في خدمة الرسالة الدينية يتنافىٰ مع المبدأ العلماني القاضي بفصل الدين عن الدولة.

الأمر الثاني: رغبة العلمانية في ترشيد الفعل السلطوي والأساس القانوني، وإرجاعه للنظر العقلي في المصالح والمفاسد الوضعية، ونزع الدين عن أن يكون مكونًا من المكونات القانونية، وموجبًا من موجبات العقوبات السلطوية.

وفي النصوص التالية نستعرض كيف تطور هذا المفهوم في الفكر الغربي:

- صنف مارسيل البادواني أستاذ الفنون الأدبية ورئيس جامعة باريس في القرن الرابع عشر الميلادي مع جان دو جاندان «المدافع عن السلام»، وفي أحد نصوصه المهمة يقولان: «يعود لسلطة الأمير وحدها، بمقتضىٰ القوانين الصادرة عن المشرع البشري، حق إصدار الحكم الجزائي ضد الهراطقة وسائر من يقتضي ردعهم بالقصاص أو العذاب الزمنيين، كما يعود إليها الحق في إنزال عقوبة شخصية أو عينية بهم وتسريع تنفيذها».

- ويقول مارسيل: «إن السلطة لكي تتمكن من القيام بهذا الأمر إن كان مشروعًا يجب أن يكون بيد المشرع الإنساني وحده».

- ويقول مارسيل: «عندما يعاقب الأمير أحدهم فما ذلك فقط لأنه أخطأ ضد الشريعة الإلهية؛ فكثيرة هي الخطايا المميتة التي ترتكب ضد الشريعة الإلهية كالزنىٰ مثلًا، وتتساهل فيها الشريعة البشرية عن علم وإدراك . . إن إنزال العقاب بالهرطوقي الذي يخل بالشريعة الإلهية، أمر ممكن في هذا العالم إذا كانت الشريعة البشرية تحظر هذه الخطيئة أسوة بما عداها، إلا أن سبب العقاب المباشر في هذه الحالة أيضًا هو انتهاك الشريعة البشرية»[١]

في هذا النص المبكر المهم نجد تباشير الصلة بين العلمانية والتسامح العقابي بجعل مناط عقوبة المهرطق، هو خرقه للشريعة الإنسانية لا انتهاكه للشريعة الإلهية، ومطالبته بنقل سلطة تلك العقوبة من الكنيسة إلىٰ الملك، واحتجاجه بأشياء من الشريعة المسيحية لا تعاقب عليها الشريعة ليقيس عليها جنس الشريعة، فلا يجعلها بمجردها مصدرًا للعقوبة، وجميعها أفكار ستتناسل منها تصورات التنوير العلماني والتنوير الإسلامي بعد ذلك.

- يقول تودوروف: «إن أول سمة تكوينية لفكر الأنوار تتمثل في جعلنا نفضل ما نختاره ونقرره بأنفسنا علىٰ ما تفرضه علينا سلطة خارجة عن

---

(١) النصوص بواسطة: «تاريخ التسامح في عصر الإصلاح»، جوزيف لوكلير، نشر: المنظمة العربية للترجمة.

إرادتنا . . .ينبغي الانقياد طوعًا للقوانين والقيم والقواعد التي يرغب فيها بالذات أولئك الذين هي موجهة لهم».

- وكان من لوازم هذا التأسيس العلماني للقوانين والتشريعات ألا يكون من مكونات مفهوم الجريمة وتكييف عقوبتها دين أو وحي؛ لذلك يواصل تودوروف عرضه لأسس التنوير العلماني قائلًا: «ولم يكن هذا البرنامج ليشمل السياسة فحسب بل شمل كذلك العدالة؛ إذ غدت الجريمة بصفتها خطأً في حق المجتمع وحدها تستوجب القمع وصار لزامًا تمييزها من الإثم بصفته خطيئة أخلاقية من منظور التقاليد»[1].

- وقد استوىٰ هذا المفهوم تمامًا حين عبر عنه جيفرسون بقوله: «لا تمتد السلطات المشروعة للحكومة إلا إلىٰ تلك الأعمال التي تؤذي الآخرين فحسب، لكن لا يؤذيني في شيء أن يقول جاري إن هناك عشرين إلهًا، أو يقول لا يوجد إله قط؛ فلا هذه ولا تلك تسرق جيبي أو تكسر ساقي»[2].

- ويقول بنتام في كتابه «أصول الشرائع»: «يجب أن يكون سير الديانة موافقًا لمقتضىٰ المنفعة؛ فالديانة باعتبارها مؤثرًا تتركب من عقاب وجزاء، يجب أن يكون عقابها موجهًا ضد الأعمال المضرة بالهيئة الاجتماعية فقط . . . وهذه هي القاعدة الأولية، والطريقة الوحيدة في الحكم علىٰ سير الديانة، هي النظر إليها من جهة الخير السياسي في الأمة فقط، كما نظر إليها رجال الدين من قبل، وما عدا ذلك لا يلتفت إليه وكل أمر ديني رأىٰ المقنن وجوب استعماله يصير مضرًا إذا سلك في إلزام الناس به طريق التهديد والعقاب»[3].

(٢) استبطان المفهوم العلماني للجريمة في الفكر التنويري الإسلامي:

والحقيقة أن التنويريين في تأثرهم بمفاهيم حقوق الإنسان والتسامح الغربية وفي محاولتهم المواءمة بينها وبين الدين الحق، قد أضاعوا ثوابت من الدين، ما

---

(١) «روح الأنوار»، تزفيتان تودوروف، (ص/ ١٥-١٧).

(٢) «عصر التنوير»، ليود سبنسر، (ص/ ١٣٠).

(٣) «أصول الشرائع»، للنتام، (ص/ ٣٠٧).

أداهم إلىٰ تضييعها سوىٰ استبطان المفهوم العلماني للجريمة، الذي لا يجعل الدين وتضييعه موجبًا للعقوبة، حتىٰ يقترن هذا بالموجبات العلمانية للعقوبة، من أذىٰ الآخرين والاعتداء علىٰ حرياتهم وحصول الضرر الاجتماعي.

العلمانية في صلتها بتطور الدولة القومية الحديثة نقلت علاقات الولاء والبراء، وقيم الانتماء للجماعة والخروج عنها من الدين إلىٰ مؤسسة الدولة القومية عبر مفهوم المواطنة؛ ونقلت لهذه الدولة الوظائف العمومية للدين، وأبطلت عقوبة المرتد مثلًا لكن تنقلها إلىٰ عقوبة للخارج عن الدولة أو الخائن لها، ثم أبطلت العلمانية إقامة الشأن السياسي علىٰ التصورات المعيارية الدينية والأخلاقية؛ لتقيمه علىٰ أسس عقلانية إجرائية تعاقدية لا تعاقب إلا علىٰ قانون سُنَّ بهذه الآليات، وسنرىٰ كيف ابتلع التنويريون العلمانية وكيف قلبوا مفاهيم الدين السابقة علىٰ مفاهيم الدولة الحديثة؛ ليجعلوا تشريعات الدين في عقوبات المرتدين وأصحاب الأقوال المحرمة مرتبطة بالولاء للدولة وحفظ استقرارها المجتمعي

ويتجلىٰ لنا هذا الطرح عند التنويريين باستعراض كلامهم التالي:

- يقول طارق السويدان[(١)]: «هناك فرق شاسع بين حرية التعبير التي أدعو وأؤمن بها، وبين حرية السب والشتم والاستهزاء، لأن تعريفي للحرية الذي أكرره دومًا: (قل وافعل ما تشاء بأدب وبلا ضرر)، فإذا أساء الإنسان الأدب مع الله أو رسوله أو حتىٰ مع الناس، أو استهزأ بدين الله أو المقدسات عندنا أو مقدسات غيرنا، فإن صاحب هذا الفعل ينبغي أن يعاقب لأنه تجاوز الحرية إلىٰ الإساءة والضرر، سواء كان من المسلمين أو غيرهم . . .

وألخص رأيي بأنه علىٰ الصعيد العملي أعتقد أن للإنسان الحرية في أن يعمل ما يشاء ما لم يتجاوز ما اتخذه المجتمع من أنظمة تكفل أمنه واستقراره، أما في مجال الفكر فلا أرىٰ للحرية فيه حدود إلا الأدب وعدم الإيذاء اللفظي،

---

(١) أختار حذف الألقاب من كلامي اختصارًا مع حفظ مقامات أصحابها، فأرجو ألا يُفهم من حذفها إرادة تنقص.

وأما ما عدا ذلك فللإنسان أن يعبر عما بدا له من قناعات، وإن خالفت قناعات المجتمع، بل وإن خالفت الدين السائد والمذهب القائم، وواجبنا أن نسمع له ونعمل علىٰ اقناعه بالدليل والبرهان لا بالتهديد والقانون»[1].

قلت: وهذه العبارات نصوص دالة علىٰ استبطان المفهوم العلماني الذي يجعل سب فلان وفلان، وإيذاء المجتمع، وتكدير الأمن العام، كل تلك جرائم تستحق العقوبة السلطوية، أما الإلحاد ففكر يقارع بالحجة فحسب!

- يقول جاسر عودة: «هناك فرق في الشريعة بين الذنب أي الإثم أو المعصية التي يرتكبها الإنسان مخالفًا لأوامر الله ﷻ ونواهيه وما علمنا إياه رسول الله ﷺ، وبين الجريمة التي قد تكون ذنبًا، لكن الفرق بينها وبين الذنب أن الجريمة لها عقوبة مدنية»[2].

قلت: واستبطان المفهوم العلماني ظاهر جدًا فيما طرحه جاسر عودة، وقد زاد عليه بسوء فهم غريب جدًا؛ إذ ظن أن إجراء العقوبات التعزيرية يستلزم تقنينها مع ما يستتبع ذلك من عبء علىٰ الدولة.

ومع كون هذا ليس صحيحًا؛ بل طبيعة العقوبات التعزيرية القائمة علىٰ النسبية التقديرية والموازنة المصلحية تتأبىٰ علىٰ التقنين، إلا أن تضخيم الأمر وجعله عبئًا علىٰ الدولة فيه مبالغة، لا تتناسب مع التناسل اليومي للقوانين وزيادة أعباء الأجهزة التنفيذية في العالم من أجل قضايا تافهة واستدراكات عصبية لقصور التشريع الوضعي.

كما أن الدكتور عبر ست صفحات كاملة لم يذكر حجة شرعية واحدة بل ظل يسطر الكلمات خلف بعضها في دعوىٰ مجردة عن البرهان.

- يقول عبد الله المالكي: «الشريعة من جهة علاقتها بالسلطة والفعل السياسي تنقسم إلىٰ قسمين:

(١) أحكام شرعية إيمانية فردية أخلاقية.

---

(١) بيان موجود علىٰ صفحته في فيس بوك.

(٢) «بين الشريعة والسياسة» (ص/٩٣-٩٨)، نشر: الشبكة العربية للأبحاث.

(٢) أحكام شرعية إيمانية اجتماعية حقوقية.

فالقسم الأول لا يتصف بصفة قانونية حقوقية، ومن ثَم لا يحق للسلطة التدخل في فرضه . . . ومنشأ هذا التقسيم هو أن منطق الشريعة من الوجهة السياسية السلطوية، يقوم علىٰ تمييز البعد الفردي الأخلاقي من البعد الاجتماعي الحقوقي . . .كلها محل إلزام من حيث الديانة . . .ولكن الفرق هو أن الأحكام الفردية الأخلاقية التزامها ذاتي فردي مبني علىٰ الاختيار الحر المنوط بالمسؤولية التكليفية أمام الله تعالىٰ من دون إجبار أو إكراه سلطوي، ومن ثم فالمسؤولية فيها مسؤولية أخروية فقط، وأما الأحكام الاجتماعية الحقوقية فالتزامها قانوني مؤيد بسلطة الدولة ومؤسساتها التنفيذية ومن ثم فالمسؤولية فيها دنيوية وأخروية في آن»[١].

قلت: والحقيقة أن الشريعة بريئة من هذا التقسيم، وظاهر جدًا التناص الذي يقارب التطابق بين هذا الكلام وبين الأساس التنويري العلماني الذي قرره تودوروف بقوله: «إذ غدت الجريمة بصفتها خطأ في حق المجتمع وحدها تستوجب القمع، وصار لزامًا تمييزها من الإثم بصفته خطيئة أخلاقية من منظور التقاليد»[٢].

وقد نقل المالكي نقلين عن القرافي وابن تيمية في مسألة أخرىٰ تمامًا وهي أن حكم الحاكم لا تعلق له بمسائل الفُتيا تعلقًا يعين الصواب والحق فيها، ولا صلة لهذا المبحث بمسألتنا والدليل علىٰ عدم تعلق كلامهم بمسألتنا ما يلي:

أولًا: أنهم ذكروا مسائل خلاف الفقهاء وأن حكم الحاكم لا يجعل أحد القولين صحيحًا، ومسألتنا ليس في تصحيح أحد القولين وإنما في إمكان العقوبة علىٰ مخالفة الشريعة فيما سماه التنويريون أخلاقًا، وأكثر هذا لا تعلق له بخلاف الفقهاء بل هو من المسائل المجمع علىٰ حرمتها، وليس في كلام القرافي

---

(١) «سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة» (ص/٦٧-٦٨)، نشر: الشبكة العربية للأبحاث

(٢) «روح الأنوار»، تزفيتان تودوروف، (ص/١٥-١٧).

وابن تيمية منع الحاكم من العقوبة علىٰ مخالفة المُجمعِ عليه، بل في كلامهم النص علىٰ جوازها.

ثانيًا: أن القرافي بين مقصده من كلامه في نفس الموضع الذي ينقل المالكي منه وهو قوله: «ويلحق بالعبادات أسبابها وشروطها وموانعها المختلف فيها، لا يلزم شيء من أحكام المترتبة علىٰ اعتبار أحدها من لا يعتقده، بل يتبع مذهبه في نفسه ولا يلزمه قول ذلك القائل بحكم الحاكم به».

فدل ذلك قطعًا علىٰ أن القرافي يتكلم في مسألةٍ أخرىٰ لا تعلق لها بما نحن فيه، وبينة ذلك القطعية أن المالكي قرر أن الزكاة وأخذها هو من أحكام الحقوق المجتمعية والقرافي هنا يُدخل العبادات في كلامه، فهل يقصد القرافي أن ولي الأمر لا دخل له بجمع الزكاة، أم يقصد أن اختيار ولي الأمر إيجاب الزكاة في الحلي (مثلًا) لا يعين أن هذا هو الحق ويوجب بذلك علىٰ الناس تغيير مذاهبهم؟

لا ريب أن مراد القرافي هو الثانية، ومنها ننتقل إلىٰ ما يقطع الجدل كله وهو سؤال:

هل إذا اختار الحاكم إيجاب زكاة الحلي وأراد جمعها من الناس، هل يقصد القرافي وابن تيمية أن ليس للحاكم فعل ذلك؛ لأنها مسألة خلافية؟

الجواب: لا؛ إذ لا تخلو مسألة اجتماعية حقوقية (بتصنيف المالكي)، من خلاف فقهي ولو كان مراد القرافي وابن تيمية عدم التدخل في الخلاف الفقهي لانسد علىٰ الحاكم التدخل في كل شيء حصل فيه خلاف وامتنع عليه اختيار قول يُمضىٰ به القضاء، وهذا باطل لا يقول به فقيه قط، وإنما جرنا إلىٰ كل هذه الثرثرة هذا الفهم العجيب للمالكي لكلام ابن تيمية والقرافي، ومراد الرجلين هو عدم صلاحية اختيار الحاكم لتعيين الحق وقمع الفُتيا المخالفة، وليس عدم صلاحية اختيار الحاكم لإمضاء القضاء والتصرف السلطوي علىٰ مقتضاه، لا فرق في هذا بين خُلقية أو اجتماعية وليس هذا هو مورد القسمة في كلام الشيخين أصلًا، بل مورد القسمة عندهما في التفريق بين الفُتيا وأن اختيار الحاكم لا يقضي

عليه سواء في الأخلاق أو الحقوق، والتفريق بين ذلك وبين الفعل السلطوي وأن تأثير اختيار الحاكم فيه لا جدال فيه لا يفرقون في ذلك بين أخلاق وحقوق.

ثالثًا: أن كلام ابن تيمية في الموضع المنقول كان في سياق اعتراضه علىٰ رفع كلامه في الواسطية لابن مخلوف القاضي، وليست هذه من مسائل القضاء، ولا علاقة لهذا كما ترىٰ بتفريق بين خلقية وحقوقية كما يتوهم المالكي.

ثُم إن أكثر كلام ابن تيمية في هذه المسألة كان عطفًا علىٰ قوله في الطلاق ثلاث، وإرادة بعض الفقهاء منعه من الفُتيا فيها لأن فُتياه علىٰ غير اختيار الحاكم، وهذا يدل دلالة قطعية علىٰ بطلان فهم المالكي لكلام ابن تيمية وذلك لسببين:

الأول: أن هذه المسألة من مسائل الحقوق في تقسيم المالكي، فيلزم المالكي علىٰ فهمه أن ابن تيمية يقصد منع تدخل الحاكم بسن قانون في الطلاق، مبني علىٰ اختياره من أقوال الفقهاء، وهذا باطل لا يقول به المالكي.

الثاني: أن ابن تيمية مقر بأحقية الحاكم في فرض قانون مبني علىٰ اختياره في الطلاق، وإنما نزاع ابن تيمية في احتجاج خصومه بذلك علىٰ منعه من الفتيا؛ فكلام ابن تيمية كله في الفتيا وأن اختيار الحاكم لا يقيدها، وليس في أن اختيار الحاكم وتصرفه مقيد.

وخاتمة الاحتجاج هاهنا: أن عبد الله المالكي لو أتم نقل كلام ابن تيمية سيجده في الصفحة المقابلة للصفحة التي فيها هذا الكلام يُتم كلامه فيقول: «والذي علىٰ السلطان في مسائل النزاع بين الأمة أحد أمرين. إما أن يحملهم كلهم علىٰ ما جاء به الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة، لقوله تعالىٰ ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، وإذا تنازعوا فِهْمَ كلامهم: إن كان ممن يمكنه فهم الحق فإذا تبين له ما جاء به الكتاب والسنة، دعا الناس إليه وأن يقر الناس علىٰ ما هم عليه، كما يقرهم علىٰ مذاهبهم العملية، فأما إذا كانت البدعة ظاهرة - تعرف العامة أنها مخالفة للشريعة - كبدعة الخوارج والروافض والقدرية والجهمية، فهذه علىٰ السلطان إنكارها؛ لأن علمها عام، كما عليه الإنكار علىٰ

من يستحل الفواحش والخمر وترك الصلاة ونحو ذلك ومع هذا فقد يكثر أهل هذه الأهواء في بعض الأمكنة والأزمنة حتىٰ يصير بسبب كثرة كلامهم مكافئًا -عند الجهال- لكلام أهل العلم والسنة حتىٰ يشتبه الأمر علىٰ من يتولىٰ أمر هؤلاء فيحتاج حينئذ إلىٰ من يقوم بإظهار حجة الله وتبيينها حتىٰ تكون العقوبة بعد الحجة»[١].

وهذا نص قاطع في عدم التفرقة بين شرائع الدين في إمكانية التدخل السلطوي، وأنا أعقد خلوة شرعية بين هذا النقل وبين أخي عبد الله المالكي، فليس بعد دلالته مجال لاحتجاج ولا متسع للجاج.

وثَم خطأٌ آخر وقع فيه المالكي في هذا الموضع وحاصله:

أنه لما أراد الاحتجاج للتفريق العلماني بين جرائم الحق العام، وبين الحريات الفردية في ارتكاب ما يحرمه المقدس = أورد نصوص الفقهاء في عدم جواز التجسس وتتبع العورات، وموضع الغلط هنا: أن الفقهاء يحرمون التجسس، ولكنهم لا يقولون بأن الجريمة المستورة لا يعاقب عليها صاحبها إن اُكتشِفَت بغير تجسس كالإقرار (ماعز والغامدية) مثلًا، أو انكشاف ستر من غير تجسس كما في واقعة الزنا التي سيقت لأمير المؤمنين عمر ﵁.

ويلزم المالكي أن يمنع عقوبة من أقر علىٰ نفسه بشرب الخمر؛ لأنه في تصوره إنما شربها في بيته ولم يقتحم بها المجال العام!

فالمالكي جعل منع التجسس منعًا للعقوبة السلطوية، والواقع أنه لا تلازم بينهما، وإنما جره إلىٰ هذا استبطانه للتصورات التنويرية العلمانية الغربية في العقوبات، ففرق بين الأخلاق والحقوق المجتمعية، ثم فرق بين المجال الفردي والمجال العام، وكل هذه التفريقات مصادمة لنصوص الشريعة القطعية، وغاية ما مع المالكي فيها هو أفهام بينة الخطأ لكلام الفقهاء، وهي الإشكالية الشائعة في الطرح التنويري.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٣/ ٢٣٩).

والحقيقة أن هذا التصور ينافي تمامًا الدين الحق الذي بُعث به النبي ﷺ؛ فكل معصية جعلتها الشريعة معصية وقدرت استحقاق فاعلها لعقوبة أخروية = ، فهي جريمة يجوز التدخل السلطوي للعقاب عليها إن كان العقاب السلطوي هو الأصلح؛ فالأساس في اعتبار الفعل جريمة في نظر الإسلام هو مخالفة أوامر الدين(١).

ولعلي أختم بمثال من سياسة الفاروق عمر أوشك أن يعاقب فيه علىٰ تصرف غير أخلاقي لحق ديني هو حق مسجد رسول الله، ولم يمنعه إلا احتمال جهل الرجلين وعدم تفقههما:

عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: كُنْتُ مُضْطَجِعًا فِي الْمَسْجِدِ، فَحَضَرَ رَجُلٌ فَرَفَعْتُ رَأْسِي، فَإِذَا عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: اذْهَبْ فَأْتِنِي بِهَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ. فَذَهَبْتُ، فَجِئْتُ بِهِمَا فَقَالَ: مَنْ أَنْتُمَا؟ وَمِنْ أَيْنَ أَنْتُمَا؟ قَالَا: مِنْ أَهْلِ الطَّائِفِ قَالَ: «لَوْ كُنْتُمَا مِنْ أَهْلِ الْبَلَدِ مَا فَارَقْتُمَانِي حَتَّىٰ أُوجِعَكُمَا جَلْدًا، تَرْفَعَانِ أَصْوَاتَكُمَا فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ!»(٢).

(٣) القطعيات المهدرة في الطرح التنويري لمفهوم الجريمة والعقوبة.

بينا أن الطرح العلماني حول مفهوم الجريمة والعقوبة يمنع تدخل السلطة السياسية لدعم الرسالة الدينية، ويرفض تجريم ما تعده الرسالة الدينية جريمة، ويقصر التدخل السلطوي علىٰ الجرائم المجتمعية التي تتعلق بأذىٰ الأفراد مع ضبط حدود ذلك بالقوانين التي يختارها الناس.

وبينا تأثر التنويريين واستبطانهم لهذا المفهوم ومحاولتهم مواءمته مع النصوص الشرعية عن طريق أفهام غير صحيحة للطرح التراثي الفقهي، في غفلة

---

(١) انظر: «الجريمة» لمحمد أبي زهرة (ص/ ٢٥).

(٢) «صحيح»، أخرجه ابن شبة في «تاريخ المدينة» (١/ ٣٣) قال: حَدَّثَنَا يَحْيَىٰ بْنُ سَعِيدٍ، ومن طريقه البخاري في صحيحه (رقم/ ٤٧٠) عن الْجَعْدُ (وقد يصغر) عن يَزِيدُ بْنُ خُصَيْفَةَ، عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ به.

شديدة منهم عن المتعلق العلماني لهذا المفهوم الذي ترجع جذوره لسياسات فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية.

ونذكر هاهنا أمثلة علىٰ القطعيات التي أهدرها التنويريون بسبب استبطانهم لهذا المفهوم وهي ثلاث مسائل:

المسألة الأولىٰ: تحريفهم للعقوبة الشرعية للمرتد.

اتفقت كلمةُ هؤلاء الإسلاميين علىٰ وجوب العقوبة علىٰ الردة المقترنة بالخروج بالقوة علىٰ النظام العام، وهو قول محمد عمارة وطه جابر العلواني وحسن الترابي[1] ثم اختلفوا في الردة التي لم تقترن بذلك علىٰ أقوال:

الأول: إمكان قتل المرتد وأن العقوبة سياسية تعزيرية إن شاء الإمام أمضاها، وإن شاء لم يُمضها، وهو قول راشد الغنوشي، ومحمد سليم العوا[2].

ثانيًا: التفريق بين الداعية لردته فيُقتل وغيره فلا يُقتل، وهو قول الشيخ يوسف القرضاوي[3].

ثالثًا: استتابته أبدًا، وهو قول عبد المتعال الصعيدي وعبد المعطي بيومي[4].

وظاهر جلي جدًا تأثر كل قول من هذه الأقوال بالتكييف العلماني الذي لا يربط العقوبة السلطوية بمجرد المخالفة الدينية، ويتجلىٰ هذا بمراجعة نصوص أقوالهم خاصة حين استرواحهم للمحاربة السياسية، أو الدعوة للردة وتكييفهم لهذا بما يُخرج الجريمة عن صورتها الدينية الضيقة ليدخلها في حيز ما تُجرمه

---

(١) انظر: «التعددية» لمحمد عمارة (ص/٩)، و«لا إكراه في الدين» لطه جابر العلواني (ص/١٥)، و«السياسة والحكم» للترابي (ص/١٥٦).

(٢) انظر: «الحريات العامة في الشريعة الإسلامية» للغنوشي (ص/٤٩-٥٠) و«أصول النظام الجنائي في الإسلام» لمحمد سليم العوا (ص/٢١٧).

(٣) انظر: «جريمة الردة» للقرضاوي (ص/٤٨-٥٦).

(٤) انظر: «الحرية الدينية في الإسلام» (ص/٦٩-٧٠)، «التكفير بين الدين والسياسة» (ص/١٠). مع ملاحظة أنهم لا يقولون حتىٰ بسجنه في أثناء مدة الاستتابة فهذا رفع لمطلق العقوبة.

القوانين الغربية المعاصرة في غفلة شديدة عن الأساس العلماني لهذا التفريق؛ فكل استرواح لمثل هذا هو ضعف في تصور عظمة مصيبة الكفر بالله ﷻ بعد الإيمان به، وأنه لا تفتقر لمكون آخر لإيجاب العقوبة، وعلىٰ ذلك تدل النصوص الشرعية التالية:

١- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدىٰ ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة**[1]»[2].

. وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «**لا يحل دم المسلم، إلا بثلاث: إلا أن يزني وقد أحصن فيرجم، أو يقتل إنسانًا فيقتل، أو يكفر بعد إسلامه فيقتل**».

٢- وعن عكرمة، أن عليًّا رضي الله عنه، حرَّق قومًا، فبلغ ابن عباس رضي الله عنهما فقال: لو كنتُ أنا لم أحرقهم؛ لأن النبي ﷺ قال: «**لا تعذبوا بعذاب الله**»، ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**».

٣- في «الصحيحين» أن النبي ﷺ بعث أبا موسىٰ الأشعري رضي الله عنه واليًا إلىٰ اليمن، ثم أتبعه معاذ بن جبل رضي الله عنه، فلما قدم عليه ألقىٰ أبو موسىٰ وسادة لمعاذ، وقال: انزل، وإذا رجل عنده موثق، قال معاذ: ما هذا؟ قال: كان يهوديًا فأسلم ثم تهود[3]، قال: اجلس، قال: لا أجلس حتىٰ يقتل، قضاء الله ورسوله -ثلاث مرات- فأمر به فقتل.

٥- عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن أبيه، قال: أخذ ابن مسعود قومًا ارتدوا عن الإسلام من أهل العراق؛ فكتب فيهم إلىٰ عمر فكتب إليه: «أن اعرض عليهم دين الحق، وشهادة لا إله إلا الله فإن قبلوها = فخل عنهم، وإن

---

(١) ومفارقة الجماعة هاهنا صفة مفسرة وليست قيدًا؛ إذ كل ترك للدين هو مفارقة لجماعة المسلمين وسيأتيك نص أهل العلم علىٰ هذا المعنىٰ.

(٢) راجع تخريج الأخبار كلها في مقالتي: «عقوبة المرتد بالنقل»، في ملتقىٰ أهل التفسير.

(٣) لاحظ كيف أنه لم يذكر مناطًا آخر كترك الجماعة أو غيره، بل فقط مجرد الارتداد.

لم يقبلوها = فاقتلهم، فقبلها بعضهم = فتركه، ولم يقبلها بعضهم = فقتله»[1].

٦- وعَنْ أَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ قَالَ: أُتِيَ عَلِيٌّ بِشَيْخٍ كَانَ نَصْرَانِيًّا ثُمَّ أَسْلَمَ، ثُمَّ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: «لَعَلَّكَ إِنَّمَا ارْتَدَدْتَ لِأَنْ تُصِيبَ مِيرَاثًا ثُمَّ تَرْجِعَ إِلَىٰ الْإِسْلَامِ» قَالَ: لَا. قَالَ: «فَلَعَلَّكَ خَطَبْتَ امْرَأَةً فَأَبَوْا أَنْ يُنْكِحُوكَهَا فَأَرَدْتُ أَنْ تَزَوَّجَهَا ثُمَّ تَرْجِعَ إِلَىٰ الْإِسْلَامِ» قَالَ: لَا. قَالَ: «فَارْجِعْ إِلَىٰ الْإِسْلَامِ» قَالَ: أَمَا حَتَّىٰ أَلْقَىٰ الْمَسِيحَ فَلَا، فَأَمَرَ بِهِ عَلِيٌّ فَضُرِبَتْ عُنُقُهُ، وَدُفِعَ مِيرَاثُهُ إِلَىٰ وَلَدِهِ الْمُسْلِمِينَ[2].

وظاهر جلي دلالة هذه الأخبار بألفاظها وسياقاتها علىٰ عدم تقييد عقوبة المرتد بحرابة أو استتابة مطلقة، أو تقدير إمام، ونحو هذا، بل ألفاظها وسياقاتها قطعية في الدلالة علىٰ ما أجمع عليه فقهاء المسلمين من أن المرتد يستتاب فإن تاب وإلا قتل لمجرد ردته لا غير.

قال الشافعي: «فلم يختلف المسلمون أنه لا يحل أن يفادىٰ بمرتد بعد إيمانه، ولا يَمن عليه ولا تؤخذ منه فدية ولا يترك بحال حتىٰ يسلم أو يقتل»[3].

وينص الشافعي نصًا لا ارتياب فيه علىٰ مناط قتل المرتد أنه: «إِنَّمَا يُوجِبُ دَمَهُ كُفْرٌ ثَبَتَ عَنْهُ إِذَا سُئِلَ النُّقْلَةَ عَنْهُ امْتَنَعَ، وَهَذَا أَوْلَىٰ الْمَعْنَيَيْنِ بِهِ عِنْدَنَا لِأَنَّهُ رُوِيَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَتَلَ مُرْتَدًّا رَجَعَ عَنْ الْإِسْلَامِ وَأَبُو بَكْرٍ قَتَلَ الْمُرْتَدِّينَ وَعُمَرُ قَتَلَ طُلَيْحَةَ، وَعُيَيْنَةَ بْنَ بَدْرٍ، وَغَيْرَهُمَا»[4].

وقال ابن تيمية: «الخروج من الدين يوجب القتل وإن لم يفارق جماعة الناس»[5].

---

(١) **صحيح**: أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (١٨٧٠٧) عن معمر، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة.

(٢) **صحيح**: أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (١٠١٣٨)، وسعيد بن منصور في «سننه» (٣١١)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٩٢٩٦) (٣١٣٨٤) من طرقٍ عن أبي عمرو الشيباني، به.

(٣) «الأم» (٦/ ١٦٩).

(٤) «الأم» (١/ ٢٩٥).

(٥) «الصارم المسلول» (١/ ٣٢٠).

ويقول الطاهر بن عاشور: «حكمة تشريع قتل المرتد مع أن الكافر بالأصالة لا يقتل = أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية، فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادي علىٰ أنه لما خالط هذا الدين وجده غير صالح، ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح فهذا تعريض بالدين واستخفاف به، وفيه أيضا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين وذلك يفضي إلىٰ انحلال الجامعة، فلو لم يجعل لذلك زاجرًا ما انزجر الناس ولا نجد شيئًا زاجرًا مثل توقع الموت، فلذلك جعل الموت هو العقوبة للمرتد حتىٰ لا يدخل أحد في الدين إلا علىٰ بصيرة، وحتىٰ لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه، وليس هذا من الإكراه في الدين المنفي بقوله تعالىٰ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦] علىٰ القول بأنها غير منسوخة، لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس علىٰ الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام وأما هذا فهو من الإكراه علىٰ البقاء في الإسلام»[(١)].

المسألة الثانية: منعهم العقوبة الشرعية علىٰ الآراء الشاذة المحرمة.

الآراء المحرمة: هي كل اختيار في مسألة دينية يُظهره من اختاره، ويكون هذا الاختيار مخالفًا للنص القاطع أو الإجماع القديم.

والعقوبة: هي الجزاء، وتكون العقوبة شرعية حين تكون جزاء معينًا يؤذن الشرع باستعماله في هذا المقام المعين.

يقول القرافي: «الزواجر مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة . . . معظمها علىٰ العصاة زجرًا لهم عن المعصية، وزجرًا لمن يقدم بعدهم عن المعصية»[(٢)].

ومحل النزاع في بحثنا هذا هو الصورة الباطلة التي قبلتها هذه الطائفة من التسامح الغربي، وهذه الصورة هي: منع العقوبة علىٰ مطلق الآراء المحرمة، وإنما ينتقون هم أنواعًا من الآراء المحرمة (فمستقل ومستكثر) يجيزون العقوبة عليها، أما الأكثر الأعم من الرأي المحرم فلا يجيزون العقوبة عليه.

---

(١) «التحرير والتنوير» (٢/ ٣١٩).

(٢) «الصارم المسلول» (١/ ٣٢٠).

لذلك كان النزاع بيننا في دعوانا أنه: يمكن شرعًا العقوبة علىٰ كل قول/ فعل محرم.

أي: إمكان أن تقع العقوبة علىٰ أي قول محرم، ويكون تحقق هذا الإمكان ووقوعه علىٰ قول محرم معين راجع لاجتهاد الإمام ونائبه من قاض ونحوه إن كانت العقوبة قضائية، وراجع للمجتهدين إن كانت العقوبة مجتمعية كالهجر أو الرد العلني ونحوه.

ويكون مناط النظر الاجتهادي في العقوبتين القضائية والمجتمعية هو: مصلحة الأمة ممثلة في المجتمع الذي أُظهر فيه القول المحرم، ومصلحة قائل القول المحرم نفسه، ومدىٰ تطلب تحقيق هذه المصالح ودرء ضدها من المفاسد إلىٰ معاقبة صاحب الرأي المحرم.

كما أن باب الاجتهاد مفتوح أمام أي محاولة لتفصيل ضوابط المصلحة في هذا الباب، بل باب الاجتهاد -عندي- مفتوح أمام المطالبة بإيقاف بعض صور هذه العقوبة ولو كانت مستحقة = سدًا لذريعة التوظيف السياسي إن انضبط مناط سد الذريعة، ولم تعترضه مصلحة راجحة بينة.

والذي تدل عليه الأدلة والوقائع التاريخية للتجربة الراشدة، وممارسات السلف هو تقليل العقوبات السلطوية المصلحية- بالذات حين خروج السلطان عن الممارسة الراشدة وعدم أمن تعديه- وتغليب وتكثير العقوبات المجتمعية كالذم والزجر والهجر لكن هذا التقليل لا يعني الإعدام، بل الأصل إمكان هذه العقوبة وأنها مما يجيز الشرع للإمام استعماله بحسبه، وأنها مما يوجب الشرع النظر في مناطات استعمالاتها = فهذا قدر ثابت ليس مع المنازع فيه حجة عقلية أو نقلية.

وأما هؤلاء المخالفين: فمنعوا فتح الباب لإمكان العقوبة بهذه الصورة، وخصوا العقوبة بنطاقات معينة مرجعها في الغالب لتوسعتهم[1]، لمبدأي السب وتكدير السلم الاجتماعي في العقوبات المدنية الغربية، بحيث يتناولان بعد

---

(١) وجعلتها توسعة؛ لأنه حتىٰ الغرب لا يعاقب تحت هذين المبدأين علىٰ سب المقدسات غالبًا، وإنما حشرها التنويريون تحتهما عنوة، فلا الحق ظل معهم ولا الباطل يقبلهم.

التوسعة بعض القضايا التي لم يجدوا مناصًا من إثباتها، كعقوبة ساب الرسول، ولا حاجة بنا لتفصيل الرد علىٰ كل واحد منهم بحسب ما اختاره من نطاق للعقوبة؛ لأن قولنا هذا إن أثبتنا كونه حقًا = فسيؤدي هذا لإبطال جميع تقييداتهم؛ لكونه يُقرر أصل الجواز وشموله.

والحق أن موقف التنويريين من تلك الآراء يمكن تعيينه من غير عسر، بمجرد تأمل أقوالهم في الردة نظرًا إلىٰ أن الردة هي سقف الأقوال المحرمة، نظرًا لأنها تقع حتىٰ من غير تأويل، وتقع قصدًا للخروج عن الإسلام فمن كان لا يعاقب بها، أو يضيق نطاق عقوبتها فكيف سيكون قوله فيما دونها؟

ومع ذلك فإن تعيين أقوال الناس لا يكفي فيه مجرد هذا الاستدلال، ولذلك سأذكر هاهنا شيئًا من أقوالهم الدالة علىٰ موقفهم من العقوبة علىٰ الرأي المحرم:

(١) يقول عبد المتعال الصعيدي: «كل ما يدخل في باب الحرية الفكرية في مأمن من العقاب الدنيوي؛ لأنه يجب فتحه علىٰ مصراعيه؛ إذْ لا يُخشَىٰ علىٰ المجتمع منه، وإنما يقصده رواد الخير للإنسانية؛ ليصلوا بأفكارهم إلىٰ ما فيه سعادتها دنيا وأخرىٰ، فإذا أصابوا = فبفضل من الله، وإذا وقعوا في خطأ = كانوا معذورين فيه، ولا يصح عقابهم بشيء ما عليه، فإذا تعسف الحكام في ذلك بالتضييق علىٰ الناس في باب الحرية الفكرية = فإن الدين يكون بريئًا من هذا التعسف»[١].

(٢) يقول عبد العزيز قاسم منتقلًا من الحديث عن عقوبة المرتد إلىٰ العقوبة علىٰ الآراء المحرمة مفرقًا بينهما: «عقوبة المرتد عقوبة شرعية ورد بها النص في قوله -عليه الصلاة والسلام-: «من بدل دينه فاقتلوه»، بيد أن تطبيقات هذه العقوبة تعرضت لتحولات خطيرة في التاريخ الإسلامي؛ فقد استغلت لتصفية حسابات سياسية في بعض الأحيان[٢]، ووُظفت في المواجهات المذهبية؛ فقد

---

(١) انظر: «الحرية الدينية في الإسلام» (ص/ ١٢).

(٢) انظر لإبطال هذه الدعوىٰ: «التفسير السياسي للقضايا العقدية» للشيخ سلطان العميري (ص/ ٩٩-١٢٢).

حوكم ابن تيمية مثلًا بتهمة مخالفة الإجماع، وكاد يُقتل، وقد توسعت بعض كتب الفقه في تشريع العقوبة حتىٰ امتدت إلىٰ المبتدع[1]، وقد امتنع النبي ﷺ من قتل المنافقين مع ردتهم، وعلل ذلك بأنه حتىٰ لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتلُ أصحابه[2]؛ ولهذا[3] اعتبر بعض الفقهاء[4] أن هذه العقوبة مرتبطة بمفارقة الجماعة[5]، أي الخروج عليها»[6].

وقد ذكرتُ هذا النقل رغم تفككه المعرفي؛ لأدللَ علىٰ أن هذه الجمجمة في عقوبة المرتد وهي ثابتة بالنص فما بالنا بما دونها من الآراء المحرمة.

(٣) يقول نواف القديمي: «ما أريده هنا . . . أن نتأمل فقط في هامش الحريات الموجودة بمجتمع المدينة في زمن الرسول -عليه الصلاة والسلام-، لأننا سنجد شيئًا مُذهلًا تتداعىٰ أمامه كل مبررات الدعوة للطرد والإسكات واتهام العقائد والنيات، وذلك مع المنافقين الذين يعلم رسول الله نفاقهم القطعي من فوق سبع سماوات . . فكيف يكون الأمر في مجتمعاتنا اليوم أمام كُتَّابٍ، اختلفنا أو اتفقنا معهم، هم إسلاميون مهمومون بإصلاح المجتمع، ولهم آراؤهم الشرعية التي يستندون بها علىٰ أدلة من الكتاب والسنة.

لننظر فقط لما كان يقوله ويفعله المنافقون بالمدينة في زمن الرسول- عليه الصلاة والسلام-، وبين ظهرانيه، وهو ما نقله لنا القرآن الكريم في آياتٍ تُقرأ إلىٰ يوم القيامة . . . . ورغم أن المنافقين كانوا يعيشون بين ظهراني الرسول -عليه الصلاة والسلام- والصحابة الكِرام، إلا أن رسول الله لم يأمر بإسكاتهم قسرًا وعِقابهم علىٰ أقوالهم، فضلًا عن قتلهم لقولهم ما يوجِب الكفر الصريح . . .

---

(١) هذا لم يكن من توسع كتب الفقه بل هو مستقر مستفيض في أقوال السلف وأفعالهم رحمهم الله.

(٢) هذه هي العلة إذن.

(٣) أي لكون النبي ﷺ لم يقتلهم كيلا يتحدث الناس هذه هي مقدمة التعليل فننظر ما نتيجته؟

(٤) لم يثبت بطريق صحيح يُطمئن إليه عن فقيه قط، وإنما هو قول محدث.

(٥) للقارئ الكريم جائزة من المؤلف إن استطاع أن يجد لي رابطًا بين امتناع النبي ﷺ من قتل المنافقين خشية سوء الشائعة وبين قصر قتل المرتد علىٰ مفارقة الجماعة.

(٦) «الحداثة والنص والإصلاح الديني» (ص/ ٧٠)، نشر: الشبكة العربية للأبحاث.

أمام كل هذا الهامش الواسع لحُريّة الكلمة في مجتمع الرسول -عليه الصلاة والسلام-، وفي مجتمع الصحابة الأول، هل ثَمة بعد ذلك مبررٌ لكل هذا القلق من ترداد البعض لأفكار يراها آخرون مخالفة لما اعتادوه من أحكام شرعية، أو حتىٰ تصريح البعض بما يُناقض الشريعة في المُجتمع المسلم؟!

رغم أن التعامل مع المنافقين في مُجتمع المدينة، وإسكاتهم، وإيقاف كفرهم وضلالهم، كان أيسر بكثير مما يمكن أن يستطيعه أي نِظام سياسي اليوم تجاه المُختلفين سياسيًّا وفكريًّا»[1].

والحقيقة أن الاحتجاج بواقع المنافقين من أعجب ما قيل من الاحتجاج العلمي في تاريخ الإسلام، وهو أحد دلائل ضعف القدرة الاحتجاجية في العصر الحديث؛ لذلك لا تجد فقيهًا ولا متكلمًا في تاريخ الإسلام يحتج بمثل هذه الحجج، وأبسط البدهيات العقلية تقضي بأنه لم يك ثَم داعٍ لنفاقٍ ولا غيره إن كانت حرية المنافقين في إظهار عقائدهم متاحة؛ فأي حاجة لرسول الله أن تنقطع معرفته بباطل المنافقين إلا بلحن قولهم؟

وبدهية أختها: وهي أن بعض المنقول في القرآن عن المنافقين هو مما يدخل في نطاق السب الذي يجعله إخواننا هؤلاء جريمة؛ فلازم قولهم أنه حتىٰ سب النبي ﷺ فيه حرية ولا عقوبة عليه، وهم لا يلتزمون هذا مما يدلك علىٰ خلل قولهم بل خلل فهمهم لقولهم.

وتضييع تلك البدهيات الواضحات مما يدلك علىٰ الواقع المؤسف للحالة الاحتجاجية في الفكر العربي المعاصر.

وقد توسع بعض الباحثين في نقد هذه الحجة من وجوه كثيرة أخص من هؤلاء الباحثين إبراهيم السكران؛ فهو أحسن من وفاها نقدًا.

يبقىٰ أمر أخير: وهو النصاعة الظاهرة لقيام المانع الشرعي من عقوبة المنافقين علىٰ باطلهم، وهو ما في الصحيحين من حديث عمر رضي الله عنه، وجابر بن

---

(١) مقالة بعنوان: «علىٰ هامش فتوىٰ البراك في جلبي»، وانظر: «تجديد فهم الوحي» لإبراهيم الخليفة (ص/٤٤٦-٤٥٥).

عبد الله رضي الله عنه قال: «غزونا مع رسول الله ﷺ وقد ثاب معه ناس من المهاجرين حتىٰ كثروا، وكان من المهاجرين رجل لعاب فكسع أنصاريًا فغضب الأنصاري غضبًا شديدًا حتىٰ تداعوا وقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فخرج النبي ﷺ فقال: ما بال دعوىٰ الجاهلية؟ ثم قال: ما شأنهم؟ فأخبر بكسعة المهاجري الأنصاري، قال: فقال النبي -عليه الصلاة والسلام-: دعوها فإنها خبيثة وقال عبد الله بن أبي بن سلول: أقد تداعوا علينا؟ لئن رجعنا إلىٰ المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل قال عمر: ألا نقتل يا نبي الله هذا الخبيث لعبد الله فقال النبي ﷺ: «**لا يتحدث الناس أنَّ محمدا يقتل أصحابه**» »(١).

ورغم ذلك فإنه لما تصاعدت ظواهر نفاقهم ليأسهم من وقف المد الإسلامي، بدأوا يكثفون خططهم، وبدأ القرآن يكثف الحملة ضدهم؛ فقد آن أوان محاسبتهم علىٰ نفاقهم، فقد أصبح الإسلام قوة يعمل لها ألف حساب، وقد سيطرت علىٰ الإمبراطوريات الكبرىٰ والوقت لم يعد وقت مداراة للمنافقين المعوقين داخل الصفوف؛ فقد أصبحت المصلحة تقتضي بعد ظهور قوة الإسلام أن يعامل هؤلاء كالكفار الصرحاء.

- فأنزل الله تبارك وتعالىٰ ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٠-٦٢].

قال ابن تيمية: «دلت هذه الآية علىٰ أن المنافقين إذا لم ينتهوا فإن الله يغري نبيه بهم، وأنهم لا يجاورونه بعد الإغراء بهم إلا قليلًا، وأن ذلك في حال كونهم ملعونين أينما وجدوا وأصيبوا أسروا وقتلوا، وإنما يكون ذلك إذا أظهروا النفاق لأنه ما دام مكتومًا لا يمكن قتلهم»(٢).

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩٠٥)، ومسلم (٢٥٨٤).

(٢) «الصارم المسلول علىٰ شاتم الرسول» (ص: ٣٤٨).

فأين الحرية المكفولة لهم إذن؟!

فإذا انتهينا من هذه الشبهة = رجع القول إلىٰ أصل مسألتنا وهو حكم العقوبة علىٰ الآراء المحرمة، والحق أن الآراء المحرمة هي من المنكر الواجب تغييره بالاتفاق، وللمسلمين ولولي أمرهم طرائق لهذا التغيير منها جواز تغييره بالقوة لصاحب السلطان، ومنه عقوبة صاحب الرأي المحرم عقوبة سلطوية، وهذا هو الذي تدل عليه نصوص الشريعة القطعية وكلام أهل العلم لا يختلفون فيه ومن ذلك:

(١): عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ يَوْمَ الْعِيدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ مَرْوَانُ. فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ، فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ، فَقَالَ: قَدْ تُرِكَ مَا هُنَالِكَ، فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ: أَمَّا هَذَا فَقَدْ قَضَىٰ مَا عَلَيْهِ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «**مَنْ رَأَىٰ مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ**»[(١)].

(٢): عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «**مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّونَ، وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ**»[(٢)].

قلت: وكل صاحب سلطان يستطيع إزالة المنكر وإجراء العقوبة الشرعية علىٰ فاعل، إن اقتضت المصلحة إجراءها = فهو مخاطب بهذه الأدلة لا بينة علىٰ خروجه منها.

(٣): قال تعالىٰ: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴿١٢﴾ أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوْمًا

---

(١) أخرجه أحمد: (١١٤٦٠)، (١١٠٧٣)، ومسلم (٤٩).

(٢) أخرجه أحمد (٤٣٧٩)، ومسلم (٥٠).

نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ وَهَمُّواْ بِإِخۡرَاجِ ٱلرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٍۚ أَتَخۡشَوۡنَهُمۡۚ فَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَوۡهُ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة: ١٢-١٣].

قلت: وهو صريح في اعتبار تصرف (الطعن في الدين)، بمجرده تصرفًا حربيًا يبرر القتال ويساوي تصرفات العداوات السياسية كنكث العهود، ويدل علىٰ جواز العقوبة السلطوية عليه، وأن الشريعة لا تفرق بين الطعن في الدين وبين التصرفات الحربية في استحقاق الجميع للعقوبة السلطوية.

- قال الشافعي: «حُكْمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويُحملوا علىٰ الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادىٰ عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل علىٰ الكلام»[١].

- قال الآجري: «يَنْبَغِي لِإِمَامِ الْمُسْلِمِينَ وَلِأُمَرَائِهِ فِي كُلِّ بَلَدٍ إِذَا صَحَّ عِنْدَهُ مَذْهَبُ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ -مِمَّنْ قَدْ أَظْهَرَهُ- أَنْ يُعَاقِبَهُ الْعُقُوبَةَ الشَّدِيدَةَ، فَمَنِ اسْتَحَقَّ مِنْهُمْ أَنْ يَقْتُلَهُ قَتَلَهُ، وَمَنِ اسْتَحَقَّ أَنْ يَضْرِبَهُ وَيَحْبِسَهُ وَيُنَكِّلَ بِهِ فَعَلَ بِهِ ذَلِكَ، وَمَنِ اسْتَحَقَّ أَنْ يَنْفِيَهُ نَفَاهُ، وَحَذَّرَ مِنْهُ النَّاسَ»[٢].

- وقال الماوردي متحدثًا عن واجبات الحاكم المسلم: «أَحَدُهَا: حِفْظُ الدِّينِ عَلَىٰ أُصُولِهِ الْمُسْتَقِرَّةِ، وَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ سَلَفُ الْأُمَّةِ، فَإِنْ نَجَمَ مُبْتَدِعٌ أَوْ زَاغَ ذُو شُبْهَةٍ عَنْهُ، أَوْضَحَ لَهُ الْحُجَّةَ، وَبَيَّنَ لَهُ الصَّوَابَ، وَأَخَذَهُ بِمَا يَلْزَمُهُ مِنَ الْحُقُوقِ وَالْحُدُودِ؛ لِيَكُونَ الدِّينُ مَحْرُوسًا مِنْ خَلَلٍ، وَالْأُمَّةُ مَمْنُوعَةً مِنْ زَلَلٍ»[٣].

- قال ابن تيمية: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتم إلا بالعقوبات الشرعية؛ فإن الله يزع بالسلطان. ما لا يزع بالقرآن، وإقامة الحدود واجبة علىٰ ولاة الأمور؛ وذلك يحصل بالعقوبة علىٰ ترك الواجبات وفعل المحرمات، فمنها عقوبات مقدرة؛ مثل جلد المفتري ثمانين وقطع السارق، ومنها عقوبات غير مقدرة قد تسمىٰ «التعزير»، وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبر الذنوب

---

(١) «مناقب الشافعي» للبيهقي (١/ ٤٦٢).

(٢) الشريعة (١/ ٤٨٣).

(٣) انظر: «الأحكام السلطانية» (ص/ ٤٠)، ومثله عند أبي يعلىٰ (ص/ ٢٤).

وصغرها؛ وبحسب حال المذنب؛ وبحسب حال الذنب في قلته وكثرته.
«والتعزير» أجناس، فمنه ما يكون بالتوبيخ والزجر بالكلام، ومنه ما يكون بالحبس، ومنه ما يكون بالنفي عن الوطن، ومنه ما يكون بالضرب، فإن كان ذلك لترك واجب مثل الضرب علىٰ ترك الصلاة أو ترك أداء الحقوق الواجبة: مثل ترك وفاء الدين مع القدرة عليه؛ أو علىٰ ترك رد المغصوب؛ أو أداء الأمانة إلىٰ أهلها: فإنه يضرب مرة بعد مرة حتىٰ يؤدي الواجب ويفرق الضرب عليه يوما بعد يوم، وإن كان الضرب علىٰ ذنب ماض جزاء بما كسب ونكالًا من الله له ولغيره: فهذا يفعل منه بقدر الحاجة فقط وليس لأقله حد .... وأمر أبو بكر وعمر بضرب رجل وامرأة وجدا في لحاف واحد مائة مائة، وأمر بضرب الذي نقش علىٰ خاتمه وأخذ من بيت المال مائة، ثم ضربه في اليوم الثاني مائة ثم ضربه في اليوم الثالث مائة، وضرب صبيغ بن عسل -لما رأىٰ من بدعته- ضربًا كثيرًا لم يعده، ومن لم يندفع فساده في الأرض إلا بالقتل قتل مثل المفرق لجماعة المسلمين والداعي إلىٰ البدع في الدين قال تعالىٰ: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ ... وذهب مالك ومن وافقه من أصحاب الشافعي إلىٰ قتل الداعية إلىٰ البدع، وليست هذه القاعدة المختصرة موضع ذلك، فإن المحتسب ليس له القتل والقطع، ومن أنواع التعزير: النفي والتغريب؛ كما كان عمر بن الخطاب يعزر بالنفي في شرب الخمر إلىٰ خيبر؛ وكما نفىٰ صبيغ بن عسل إلىٰ البصرة وأخرج نصر بن حجاج إلىٰ البصرة لما افتتن به النساء»(١).

وقال ابن تيمية: «فإن الحق إذا كان ظاهرًا قد عرفه المسلمون، وأراد بعض المبتدعة أن يدعو إلىٰ بدعته، فإنه يجب منعه من ذلك، فإذا هجر وعزر، كما فعل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بصبيغ بن عسل التميمي، وكما كان المسلمون يفعلونه، أو قتل كما قتل المسلمون الجعد بن درهم وغيلان القدري وغيرهما- كان ذلك هو المصلحة بخلاف ما إذا ترك داعيًا، وهو لا يقبل الحق:

---

(١) انظر: «الفتاوىٰ» (٢٨/١٠٨).

إما لهواه، وإما لفساد إدراكه، فإنه ليس في مخاطبته إلا مفسدة وضرر عليه وعلىٰ المسلمين، والمسلمون أقاموا الحجة علىٰ غيلان ونحوه، وناظروه وبينوا له الحق، كما فعل عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ واستتابه، ثم نكث التوبة بعد ذلك فقتلوه، وكذلك علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعث ابن عباس إلىٰ الخوارج فناظرهم، ثم رجع نصفهم، ثم قاتل الباقين، والمقصود أن الحق إذا ظهر وعرف، وكان مقصود الداعي إلىٰ البدعة إضرار الناس، قوبل بالعقوبة، قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ٱسۡتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمۡ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ وَلَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدٌ﴾ [الشُّورَىٰ: ١٦]»[1].

قلتُ: ولا يحتج بأن الوحي لم يُرتب عقوبة معينة للأقوال الشاذة المحرمة؛ ذلك أنه لا حجة في ذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن الاحتجاج بترك الوحي لا بد أن يكون بعد إثبات قيام المقتضىٰ، وانتفاء المانع والذي نقرره أن المقتضىٰ لم يقم للنص علىٰ عقوبة للأقوال الشاذة، لقلة وندرة ظهور هذه الأقوال زمن النبي ﷺ، إذ لم يك ثَم من يستقل بنظر في الشريعة ليشذ في قوله، والناس كانوا تبعًا لنبيهم ﷺ، ولم يك ثَم مظنة لمثل ذلك سوىٰ أقوال المنافقين الذين كانوا يستخفون بأقوالهم، وبعض أقوالٍ لأعراب حديثي عهد بإسلام، واستخفاء الفريق الأول وحداثة عهد الفريق الثاني بالإسلام مع ندرة ذلك، كله يقلل من اقتضاء النص علىٰ عقوبة لمثل ذلك، ومثلها بلوغ المحرمات رتبة تقتضي مصلحيًا العقوبة عليها بعقوبات بدنية، فلا بينة علىٰ وقوع هذا ثم ترك النبي ﷺ العقوبة رغم وقوعه، مع دلالة الأدلة علىٰ استعماله عقوبات زجر وهجر، هي داخلة في جنس العقوبة المثبتة لأصل وجود عقوبة علىٰ جنس الذنوب.

يُضاف إلىٰ ذلك قيام المانع: وهو تعذر إقامة العقوبات علىٰ مثل ذلك زمن النبي ﷺ، والدين ينزلُ منجمًا فحتىٰ النادر من الأقوال الباطلة التي تقع من أصحابه ﷺ يرجع لنقص العلم بالوحي ومراد الله ورسوله علىٰ نحو ما وقع من

---

(١) انظر: «درء التعارض» (٧/ ١٧٢).

معاذ وعائشة وأسامة رضي الله عن الجميع، فكان يُكتفىٰ بتعليمهم مع التشديد أو عدمه. ، مع تعذر عقوبة المنافقين لما سبق ذكره.

الوجه الثاني: أن الأقوال الشاذة في الدين لا تنضبط مقاديرها من جهة البطلان، والطعن في الدين، ولا من جهة الخطورة علىٰ المجتمع، ولا من جهة انتهاكها لحرمة الدين، ولا من جهة نفع العقوبة للقائل بها، ولا من جهة هذا القائل نفسه وما يظهر منه من حسن القصد والاجتهاد الموجبين للتخفيف، وهذه النسبية الشديدة في أحوال الأقوال الشاذة تمنع إجراء التعامل معها علىٰ وجه واحد فناسب ذلك جريانها علىٰ جهة السياسة والمصلحة كما قررناه.

فإن أبوا إلا التمسك بهذه الحجة = فإنا نذكر بينة قاطعة تدلهم علىٰ خطأ هذه الحجة، وتدل في الوقت نفسه علىٰ أن ما يحركهم هو المضمون العلماني، لا الاحتجاج الفقهي: فإن لازم قولهم هذا هو عدم العقوبة السلطوية في جرائم السب المجرد، كأن يسب الرجل أبا الرجل أو أمه؛ إذ لم يثبت أن النبي ﷺ عاقب علىٰ مثل هذه الجرائم أو أذن للناس أن يطلبوا العقوبة عليها، ولا يمكن تجويز العقوبة عليها إلا وفقًا لتأصيلنا لا لتأصيلكم.

المسألة الثالثة: إنكارهم قتال الطوائف الممتنعة عن الشريعة.

يقول عبد الله المالكي: «فحروب الردة التي خاضها الصديق رضي الله عنه كانت لمواجهة انفصال القبائل المتمردة التي امتنعت عن دفع الزكاة، ولجل تثبيت الوحدة السياسية للدولة الناشئة . . فهو لم يحاربهم حربًا دينية؛ لأنهم علىٰ التوحيد في معظمهم ويدينون بالإسلام، ويصلون ويصومون ويحجون، بل ويزكون، ولكنهم يصرفون زكاتهم في مضارب قبيلتهم، ويمتنعون عن دفعها إلىٰ عاصمة الخلافة وبيت مال الدولة، فلا وجه إذًا لمحاربتهم الحرب الدينية وإنما سيحاربهم حربًا سياسية تعيد للدولة هيبتها ووحدتها، وتضمن لهذه الوحدة النمو والتدعيم»(١).

---

(١) سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة (ص/ ١٧٥).

والحقيقة أن هذه التصورات المستبطِنة للمفاهيم العلمانية عن الدولة الحديثة ذات السيادة، التي هي مركز الولاء ومنتجة القيم والتي تسقط الدولة بهذا المفهوم الحداثي العلماني علىٰ الخلافة الراشدة = كلها أجنبية عن الشريعة والدين المنزل علىٰ محمد ﷺ، وفقه خليفته في إقامته الصديق أبي بكر رضي الله عنه؛ ذلك أن التكييف الذي لا يرتاب فيه لحروب مانعي الزكاة، أنها حروب دينية لقوم ضيعوا شعيرة من شعائر الإسلام، هذا هو مناطها لا غير؛ لأنها دولة خلافة وإقامة للدين، وليست دولة العلمنة الحديثة التي تهمها حدودها، ولا ترعىٰ حدود ما أنزل الله، ويدل علىٰ هذا المناط دلالة قطعية لا يرتاب فيها عالم بلسان الشرع قول أبي بكر: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال»[١]، فجعل المناط هو التفريق بين شرائع الله في الاستجابة لها، وصريح قوله أنهم لو منعوا الصلاة لقاتلهم، فدل ذلك دلالة قطعية علىٰ عدم تعلق القتال بالإمامة والسياسة، ولذلك نص الفقهاء علىٰ القتال علىٰ المندوبات المتواترة وليس فيها حق للإمام.

يقول مالك: «الأمر عندنا فيمن منع فريضة من فرائض الله تعالىٰ فلم يستطع المسلمون أخذها كان حقًّا عليهم جهادُه حتىٰ يأخذوها منه»[٢].

ويقول شيخ الإسلام: «أجمع علماء المسلمين علىٰ أن كل طائفة ممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها، حتىٰ يكون الدين كله لله، فلو قالوا: نقوم بمباني الإسلام الخمس ولا نحرم دماء المسلمين وأموالهم، أو لا نترك الربا ولا الخمر ولا الميسر، = فإنه يجب جهاد هذه الطوائف جميعًا، كما جاهد المسلمون مانعي الزكاة»[٣].

---

(١) أخرجه البخاري (رقم/ ١٤٠٠، وأطرافه فيه)، ومسلم (رقم/ ٢٠) من حديث أبي هريرة.

(٢) «الموطأ» (ص/ ٢٦٩- كتاب الزكاة، باب ما جاء في أخذ الصدقات والتشديد فيها).

(٣) في «مجموع الفتاوىٰ» (٢٨/ ٤٦٩، ٤٧٠) بتصرف واختصار، وانظر: «مجموع الفتاوىٰ» (٢٢/ ٥١، ٢٨/ ٣٠٨، ٥٠٢، ٥٥٦)، و«الفتاوىٰ الكبرىٰ» (٢/ ٣٢، ٣/ ٤٧٣، ٥/ ٥٢٩)، و«مختصر الفتاوىٰ المصرية» (ص/ ١٦٧، ٤٦٨).

خلاصة

الحق أنك مهما حاولت استقراء الأساس الفكري للتفريق بين الآراء الباطلة المحرمة، وبين غيرها من الأقوال والأفعال التي لا يمانع المخالف من العقوبة الدنيوية عليها.

ومهما حاولت أن تجد فرقًا منضبطًا بين السب والشتم الذي يجيز التنويريون العقوبة عليه، وبين الجناية علىٰ الدين والاعتداء علىٰ حق الله الكامنين في الردة والطعن في الدين.

ومهما حاولت أن تتأمل لِمَ جعل المخالفون العقوبة علىٰ الرأي جائزة إن اقترن بعدوان علىٰ الدولة ومنعها إن لم يقترن بذلك.

مهما حاولت التأمل في كل ذلك = لن تبصر مناطًا منضبطًا لتفريقاتهم هذه سوىٰ كونها نوعًا من الاستبطان اللاشعوري للعلمانية.

فالعلمانية وحدها هي الأساس الذي يفسر كل تلك الفروقات التي يرفضها العقل السليم.

فالعلمانية هي التي أسست لعدم تدخل القانون الزمني لحماية الديني.

والعلمانية هي التي تنزع القداسة عن الديني وتبقيها للإنسان فلا تعاقب علىٰ التجديف وسب الله والأديان وتعاقب علىٰ سب الإنسان.

والعلمانية هي التي ابتدعت التفرقة بين الجرائم الدينية وبين الجرائم المدنية.

والعلمانية هي التي فرقت بين الجريمة بصفتها خطأ في حق المجتمع، وحدها تستوجب القمع وصار لزامًا تمييزها من الإثم بصفته خطيئة أخلاقية من منظور التقاليد.

وستجد الحقيقة الناصعة التي لا تحتجب إلا بأخلاق النعام: أن استبطان التنويريين لهذه التصورات العلمانية، هو الذي أنتج أقوالهم الشاذة في أبواب الردة والعقوبة علىٰ الأقوال الشاذة، وقتال الطوائف الممتنعة وجهاد الغزو، وسائر ما أضاعوه من قطعيات الدين.

كل ذلك نفق مظلم أدخلتهم فيه المفاهيم الغربية، ومجاهدة بلاء الموائمة غير المنضبطة بينها وبين الشريعة بالتأويلات المتكلفة والتحليلات المتطرفة، والأفهام المتعسفة للنصوص والوقائع وكلام الفقهاء.

أسأل الله أن يهديهم وأن يشرح صدورهم وأن ينير دربهم وأن يُجري ماء الفرح بهذا الدين وثوابته دافقًا بين ترائب صدورهم.

لماذا يرفضون أن تكون الرِّدَّة
جريمةً تستحق العقوبة القضائية؟

بديهيٌّ أني أُصر علىٰ التأكيد أن الإسراف في بحث مسائل العقوبات الشرعية، في زمنٍ لا تقام فيه الشريعة الإلهية بضماناتها كافة للحق والعدل والخير، وفي أصولها الكبرىٰ التي تقيم الدين، وتدفع الظلم، وتصون أعراض الناس وممتلكاتهم = لا يخلو من تَرَفٍ فكري عند قوم، وحفرٍ بقصدِ الابتزاز عند قومٍ مقابلين لهم.

لذلك فأنا أناقش هنا جهة من جهات البحث في هذا الموضوع، لا بقصد الاحتجاج علىٰ شرعية عقوبة المرتد، فقد تناولت هذه في ثلاثة مقالات قديمة لي، وإنما غرضي هنا هو توظيف النقاش الدائر في هذه المسألة؛ لأوضح من خلاله مدىٰ تجذُّر النظر العلماني في فكرِ كثيرٍ من الباحثين شعروا بذلك أم لم يشعروا.

وسأتناول مسألة عقوبة المرتد في ضوء دلالتها علىٰ تأثر كثير من الباحثين الإسلاميين بالعلمنة وذلك في النقاط التالية:

- **مفهوم الجريمة والعقوبة وفلسفتهما في التصور العلماني:**

بَنَت العلمنةُ صرحها الفكري في هذا الباب علىٰ ركنَين رئيسَين:

الأول: نزعُ الدين عن أن يكون مصدرًا للتجريم المدني.

الثاني: منعُ جريان العقوبات السُّلطوية علىٰ جرائم دينية.

في التصور العلماني: ليس اعتبارُ الدينِ الفعلَ جريمةً بموجِبٍ لِأَن تَعُدَّه السلطة السياسية جريمة، وليس كونُ الفعل جريمةً من وجهة النظر الدينية بالموجب لإجراء العقوبة السلطوية علىٰ فاعله.

فالعلمانية بعد أن نزعت سُلطات الكنيسة، وخلعتها علىٰ دولة ملوك الحق الإلهي، ثم علىٰ حكومات التعاقد، ثم علىٰ الدولة/الأمة بعد ذلك = أبت أن تَجعل للكنيسة كممثلٍ للدين أيَّ شرعية في تعيين الفعل المجرم، أو طلب إجراء العقوبة عليه؛ وكان ذلك متسقًا مع أمرين:

الأمر الأول: رغبةُ العلمانية في تقليص سلطات الكنيسة، وتقليص الدين في نفوس الناس، وتقليص المساحة التي يشغلها من وظائف الدولة، فإن وضع جهاز العقوبات المدني في خدمة الرسالة الدينية يتنافىٰ مع المبدأ العلماني القاضي بفصل الدين عن الدولة.

الأمر الثاني: رغبة العلمانية في ترشيد الفعل السلطوي والأساس القانوني، وإرجاعه للنظر العقلي في المصالح والمفاسد الوضعية، ونزع الدين عن أن يكون مكونًا من المكونات القانونية وموجبًا من موجبات العقوبات السلطوية.

وفي النصوص التالية نستعرض كيف تطور هذا المفهوم في الفكر الغربي:

١) صنف **مارسيل البادواني** -أستاذ الفنون الأدبية، ورئيس جامعة باريس في القرن الرابع عشر الميلادي- كتابه (المدافِع عن السلام) وفي أحد نصوصه المهمة يقول: «يعود لسلطة الأمير وحدها، بمقتضىٰ القوانين الصادرة عن المشترع البشري، حق إصدار الحكم الجزائي ضد الهراطقة وسائر من يقتضي ردعهم بالقصاص أو العذاب الزمنيين، كما يعود إليها الحق في إنزال عقوبة شخصية أو عينية بهم وتسريع تنفيذها».

٢) ويقول مارسيل: «إن السلطة لكي تتمكن من القيام بهذا الأمر إن كان مشروعًا، يجب أن يكون بيد المشترع الإنساني وحده».

٣) ويقول مارسيل: «عندما يعاقب الأمير أحدهم فما ذلك فقط لأنه أخطأ ضد الشريعة الإلهية؛ فكثيرة هي الخطايا المميتة التي تُرتكب ضد الشريعة الإلهية كالزنىٰ مثلًا، وتتساهل فيها الشريعة البشرية عن علمٍ وإدراك، . . .، إن إنزالَ العقاب بالهرطوقي الذي يُخل بالشريعة الإلهية أمرٌ ممكن في هذا العالم، إذا كانت الشريعة البشرية تحظر هذه الخطيئة أسوة بما عداها، إلا أن سبب العقاب المباشر في هذه الحالة أيضًا هو انتهاك الشريعة البشرية»[١].

في هذا النص المبكر المهم نجد تباشير الصلة بين العلمانية والتسامح العقابي بجعل مناط عقوبة المهرطق هو خرقه للشريعة الإنسانية لا انتهاكه للشريعة الإلهية، ومطالبته بنقل سلطة تلك العقوبة من الكنيسة إلىٰ الملك، واحتجاجه بأشياء من الشريعة المسيحية لا تعاقِب عليها الشريعة؛ ليقيس عليها جنس الشريعة فلا يجعلها بمجردها مصدرًا للعقوبة، وجميعها أفكار ستتناسل منها تصورات التنوير العلماني والتنوير الإسلامي بعد ذلك.

٤) **يقول تودوروف**: «إن أول سمة تكوينية لفكر الأنوار تتمثل في جعلنا نفضل **ما نختاره ونقرره بأنفسنا علىٰ ما تفرضه علينا سلطة خارجة عن إرادتنا** . . . ينبغي الانقياد طوعًا للقوانين، والقيم، والقواعد **التي يرغب فيها بالذات أولئك الذين هي موجَّهة لهم**».

٥) وكان من لوازم هذا التأسيس العلماني للقوانين والتشريعات ألا يكون من مكونات مفهوم الجريمة وتكييف عقوبتها دين أو وحي؛ لذلك يواصل تودوروف عرضه لأسس التنوير العلماني قائلًا: «ولم يكن هذا البرنامج ليشمل السياسة فحسب، بل شمل كذلك العدالة؛ **إذ غَدَت الجريمة بصفتها خطأً في حق المجتمع، وحدها تستوجب القمع، وصار لِزامًا تمييزها من الإثم بصفته خطيئة أخلاقية من منظور التقاليد**»[٢].

(١) النصوص بواسطة: «تاريخ التسامح في عصر الإصلاح»، جوزيف لوكلير، نشر: المنظمة العربية للترجمة.

(٢) «روح الأنوار»، تزفيتان تودوروف، (ص/ ١٥-١٧).

وقد استوىٰ هذا المفهوم تامًّا حين عبَّر عنه جيفرسون بقوله: «لا تمتد السلطات المشروعة للحكومة إلا إلىٰ تلك الأعمال التي تؤذي الآخرين فحسب، لكن لا يؤذيني في شيء أن يقول جاري إن هناك عشرين إلهًا، أو يقول لا يوجد إله قط؛ فلا هذه ولا تلك تسرق جيبي، أو تكسر ساقي»[١].

(١) استبطان المفهوم العلماني للجريمة عند بعض الباحثين الإسلاميين:

الواقع أن العلمانية في صلتها بتطور الدولة القومية الحديثة نقلت علاقات الولاء والبراء، وقِيَم الانتماء للجماعة، والخروج عنها، من الدين إلىٰ مؤسسة الدولة القومية عبر مفهوم المواطنة؛ ونقلت لهذه الدولة الوظائف العمومية للدين، وأبطلت عقوبة المرتدِّ مثلًا، لكن تنقلها إلىٰ عقوبةٍ للخارج عن الدولة أو الخائن لها، ثم أبطلت العلمانية إقامة الشأن السياسي علىٰ التصورات المعيارية الدينية والأخلاقية لتُقيمه علىٰ أسس عقلانية إجرائية تعاقدية لا تعاقِب إلا علىٰ قانون سُنَّ بهذه الآليات، وسنرىٰ كيف ابتلع بعض الإسلاميين العلمانية، وكيف قلبوا مفاهيم الدين السابقة علىٰ مفاهيم الدولة الحديثة؛ ليجعلوا تشريعات الدين في عقوبات المرتدين وأصحاب الأقوال المحرمة مرتبطةً بالولاء للدولة، وحفظ استقرارها المجتمعي

ويتجلىٰ لنا هذا الطرح باستعراض كلامهم التالي:

يقول طارق السويدان: «هناك فرق شاسع بين حرية التعبير التي أدعو وأؤمن بها، وبين حرية السب والشتم والاستهزاء، لأن تعريفي للحرية الذي أكرره دومًا (قَول وفعل ماتشاء بأدب وبلا ضرر)، فإذا أساء الإنسانُ الأدب مع الله أو رسوله أو حتىٰ مع الناس، أو استهزأ بدين الله أو المقدَّسات عندنا أو مقدسات غيرنا، فإن صاحب هذا الفعل ينبغي أن يُعاقب لأنه تجاوز الحرية إلىٰ الإساءة والضرر، سواء كان من المسلمين أو غيرهم . . .، وألخِّص رأيي بأنه علىٰ الصعيد العملي أعتقد أن للإنسان الحرية في أن يعمل ما يشاء ما لم يتجاوز ما اتخذه المجتمع من أنظمة تكفل أمنه واستقراره.

---

(١) «عصر التنوير»، ليود سبنسر، (ص/ ١٣٠).

أما في مجال الفكر فلا أرىٰ للحرية فيه حدود إلا الأدب وعدم الإيذاء اللفظي، أما ما عدا ذلك فللإنسان أن يعبر عما بدا له من قناعات وإن خالفت قناعات المجتمع، بل وإن خالفت الدين السائد والمذهب القائم، وواجبنا أن نسمع له ونعمل علىٰ إقناعه بالدليل والبرهان لا بالتهديد والقانون»[١].

قلت: وهذه العبارات دالة علىٰ استبطان المفهوم العلماني الذي يجعل سبَّ فلان وفلان، وإيذاء المجتمع، وتكدير الأمن العام، كل تلك جرائم تستحق العقوبة السلطوية، أما الإلحاد فَفِكرٌ يقارَع بالحُجَّة فحسب!

يقول جاسر عودة: «هناك فرق في الشريعة بين الذنب أي الإثم أو المعصية التي يرتكبها الإنسان مخالفًا لأوامر الله ﷻ ونواهيه وما علمنا إياه رسول الله ﷺ، وبين الجريمة التي قد تكون ذنبًا، لكن الفرق بينها وبين الذنب أن الجريمة لها عقوبة مدنية»[٢].

قلت: واستبطان المفهوم العلماني ظاهر جدًّا فيما طرحه جاسر عودة، وقد زاد عليه بسوء فهمٍ غريب جدًا؛ إذ ظن أن إجراء العقوبات التعزيرية يستلزم تقنينها مع ما يستتبع ذلك من عبء علىٰ الدولة.

ومع كون هذا ليس صحيحًا؛ بل طبيعة العقوبات التعزيرية القائمة علىٰ النسبية التقديرية والموازنة المصلحية تتأبَّىٰ علىٰ التَّقنِين، إلا أنَّ تضخيم الأمر وجعله عبئًا علىٰ الدولة فيه مبالغة، لا تتناسب مع التناسل اليومي للقوانين، وزيادة أعباء الأجهزة التنفيذية في العالم من أجل قضايا تافهة واستدراكات عصبية لقصور التشريع الوضعي.

كما أن الدكتور عبر ست صفحات كاملة لم يذكر حجة شرعية واحدة بل ظل يسطر الكلمات خلف بعضها في دعوىٰ مجردة عن البرهان.

---

(١) بيان موجود علىٰ صفحته في الفيس بوك.

(٢) «بين الشريعة والسياسة» (ص/٩٣-٩٨)، نشر: الشبكة العربية للأبحاث.

(٢) ظهور تأثير ما سبق في تحريف بعض الباحثين الإسلاميين للعقوبة الشرعية للمرتد:

اتفقت كلمةُ هؤلاء الإسلاميين علىٰ وجوب العقوبة علىٰ الردة المقترنة بالخروج بالقوة علىٰ النظام العام، وهو قول محمد عمارة وطه جابر العلواني وحسن الترابي[١].

ثم اختلفوا في الردة التي لم تقترن بذلك علىٰ أقوال:

الأول: إمكان قتل المرتد، وأن العقوبة سياسية تعزيرية إن شاء الإمام أمضاها وإن شاء لم يُمضها، وهو قول راشد الغنوشي، ومحمد سليم العوا[٢].

الثاني: التفريق بين الداعية لردته فيُقتل وغيره فلا يُقتل، وهو قول الشيخ يوسف القرضاوي[٣].

الثالث: استتابته أبدًا، وهو قول عبد المتعال الصعيدي وعبد المعطي بيومي[٤].

وظاهر جلي جدًا تأثر كل قول من هذه الأقوال بالتكييف العلماني الذي لا يربطُ العقوبة السلطوية بمجرد المخالفة الدينية، ويتجلىٰ هذا بمراجعة نصوص أقوالهم خاصة حين استرواحهم للمحاربة السياسية أو الدعوة للردة، وتكييفهم لهذا بما يُخرج الجريمة عن صورتها الدينية الضيقة ليدخلها في حيِّز ما تُجرّمه القوانين الغربية المعاصرة في غفلة شديدة عن الأساس العلماني لهذا التفريق؛ فكل استرواحٍ لمثل هذا هو ضعفٌ في تصور عظمة مصيبة الكفر بالله ﷻ بعد

(١) انظر: «التعددية» لمحمد عمارة (ص/٩)، و«لا إكراه في الدين» لطه جابر العلواني (ص/١٥)، و«السياسة والحكم» للترابي (ص/١٥٦).

(٢) انظر: «الحريات العامة في الشريعة الإسلامية» للغنوشي (ص/٤٩-٥٠)و «أصول النظام الجنائي في الإسلام» لمحمد سليم العوا (ص/٢١٧).

(٣) انظر: «جريمة الردة» للقرضاوي (ص/٤٨-٥٦).

(٤) انظر: «الحرية الدينية في الإسلام» (ص/٦٩-٧٠)، ، ««التكفير بين الدين والسياسة» (ص/١٠). مع ملاحظة أنهم لا يقولون حتىٰ بسجنه أثناء مدة الاستتابة فهذا رفع لمطلق العقوبة.

الإيمان به، وأنه لا تفتقر لمكوِّن آخر لإيجاب العقوبة، وعلىٰ ذلك تدل النصوص الشرعية التالية:

١) عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدىٰ ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة**[1]»[2].

وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا يحل دم المسلم، إلا بثلاث: إلا أن يزني وقد أحصن فيُرجم، أو يقتل إنسانا فيُقتل، أو يُكفر بعد إسلامه فيُقتل**».

.٢) وعن عكرمة، أن عليا رضي الله عنه، حرَّق قوما، فبلغ ابن عباس رضي الله عنهما فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم؛ لأن النبي ﷺ قال: «**لا تعذبوا بعذاب الله**»، ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**».

٣) في «الصحيحين» أن النبي ﷺ بعث أبا موسىٰ الأشعري رضي الله عنه واليا إلىٰ اليمن، ثم أتبعه معاذ بن جبل رضي الله عنه، فلما قدم عليه ألقىٰ أبو موسىٰ وسادة لمعاذ، وقال: انزل، وإذا رجل عنده مُوَثَّق، قال معاذ: ما هذا؟ قال: كان يهوديًّا فأسلم ثم تهوَّد[3]، قال: اجلس، قال: لا أجلس حتىٰ يُقتل، قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات. فأمر به فقُتل.

٤) عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن أبيه، قال: أخذ ابن مسعود قومًا ارتدوا عن الإسلام من أهل العراق؛ فكتب فيهم إلىٰ عمر فكتب إليه: «أن اعرض عليهم دين الحق، وشهادة لا إله إلا الله فإن قبلوها = فخلِّ عنهم، وإن لم يقبلوها = فاقتلهم، فقبلها بعضهم فتركه، ولم يقبلها بعضهم فقتله».

---

(١) ومفارقة الجماعة هاهنا صفة مفسرة وليست قيدًا؛ إذ كل ترك للدين هو مفارقة لجماعة المسلمين وسيأتيك نص أهل العلم علىٰ هذا المعنىٰ.

(٢) راجع تخريج الأخبار كلها في مقالتي: «عقوبة المرتد بالنقل»، في ملتقىٰ أهل التفسير.

(٣) لاحظ كيف أنه لم يذكر مناطًا آخر كترك الجماعة أو غيره، بل فقط مجرد الارتداد.

٥) عن أبي عمرو الشيباني قال: أتي علي بن أبي طالب بشيخٍ كان نصرانيًّا ثم أسلم، ثم ارتد عن الإسلام، فقال له علي: «لعلك إنما ارتددت لأن تصيب ميراثا، ثم ترجع إلىٰ الإسلام» قال: لا، قال: «فلعلك خطبت امرأة فأبوا أن يُنكحوكها فأردت أن تزوجها، ثم ترجع إلىٰ الإسلام» قال: لا، قال: «فارجع إلىٰ الإسلام» قال: أما حتىٰ ألقىٰ المسيح فلا، فأمر به علي فضُربت عنقه، ودفُع ميراثه إلىٰ ولده المسلمين.

وظاهر جلي دلالة هذه الأخبار بألفاظها وسياقاتها علىٰ عدم تقييد عقوبة المرتد بحرابة أو استتابة مطلقة، أو تقدير إمام، ونحو هذا، بل ألفاظها وسياقاتها قطعية في الدلالة علىٰ ما أجمع عليه فقهاء المسلمون من أن المرتد يُستتاب، فإن تاب وإلا قُتل لمجرد ردته لا غير.

قال الشافعي: «فلم يختلف المسلمون أنه لا يحل أن يُفادىٰ بمرتدٍّ بعد إيمانه، ولا يُمَنُّ عليه، ولا تُؤخذ منه فدية، ولا يُترك بحال حتىٰ يُسلِم أو يُقتَل»[1].

وينص الشافعي نصًّا لا ارتياب فيه علىٰ مناط قتل المرتد أنه: «إِنَّمَا يُوجِبُ دَمَهُ **كُفْرٌ ثَبَتَ عَنْهُ، إِذَا سُئِلَ النُّقْلَةَ عَنْهُ امْتَنَعَ**»[2].

وقال ابن تيمية: «الخروجُ من الدين يوجِب القتل، وإن لم يفارق جماعة الناس»[3].

وسبب تأكيد الشريعة علىٰ هذا الحكم أمران:

الأول: أن حق الشريعة وحق الله في عقوبة من التزم كلمة الإسلام ثم يريد أن ينكص علىٰ عقبيه = هو حق ديني لا مانع عقلًا أو شرعًا من العقوبة الدنيوية القضائية علىٰ إهداره، وأن الحقوق الدينية من مناطات العقوبة الدنيوية، وليست العقوبة الدنيوية قاصرة علىٰ تضييع حقوق الناس.

---

(١) «الأم» (٦/ ١٦٩).

(٢) «الأم» (١/ ٢٩٥).

(٣) «الصارم المسلول» (١/ ٣٢٠).

الثاني: أن فلسفة الشريعة في العقوبة أنها تهدف بها إلىٰ قمع ظهور الجريمة، وردع المجرم عن فعلها أو عن المجاهرة بها إن فعلها، فمن نظر لكثرة شروط العقوبات = علِم أن الشريعةَ تريد أن تخيف وتردع أكثر بكثير من إرادتها للعقاب وإنفاذ العقاب.

وهذا المَلحَظ يغفل عنه فريقان:

الفريق الأول: من يظن أن تقرير عقوبة المرتد سيَعني محاكمُ تفتيش تُسيل الدماءَ علىٰ الطرقات، وهذا تصوُّر فاسد يُكذِّبه واقع التاريخ الإسلامي الذي لم يكد يحدث فيه هذا إلا لأغراضٍ سياسية، وأن الأبواب التي فتحها أكثر الفقهاء للمرتد كي ينجو من العقوبة كثيرة، وأنهم حرموا التجسس، وامتحان الناس، والتفتيش عما تستره جدر بيوتهم، وأن الغرض كله هو حماية دين الناس ممن يُظهر الطعن فيه، كما أننا نحمي أبدان الناس ممن يريد الطعن فيها.

الفريق الثاني: من يحسب العقوبات شُرعت لِتُرضِيَ شهوتَه من اعتلاء ظهورِ الناس، وضرب أعناقهم فيسير في الناس سَيرَ جبَّار مختال يحسب أن الشريعة تحب أن تُسال الدماءُ باسمها، وأن الله يرضىٰ منه أن يُطبق من الحدود في بقعةٍ تُقاس بالأشبار ما لم تطبقه دولُ الإسلام الكبرىٰ في سنوات طوال.

درسٌ في البصيرة الضالة

«البلاهة أدنىٰ إلىٰ الخلاص من فطانةٍ بتراء،
والعمىٰ أقرب إلىٰ السلامة من بصيرةٍ حولاء»
أبو حامد الغزالي

(١)

من المشاهد التي لا تُنسىٰ فيما صورته السينما لنا = مشهد عمر المختار مع مفاوضيه الطَّليان، كما صوره فيلم أسد الصحراء للمخرج الراحل مصطفىٰ العقاد.

أحد الجمل الحوارية العبقرية في هذ المشهد حين يقول المفاوض الإيطالي له: «ولكني أعلم دينيًا أن قرآنكم لا يُخوِّل لكم دخول حروب لا تقدرون كسبها».

فيرد عليه عمر المختار: «أراك ستأوِّل لنا ديننا؟!».

لعله قَدَرُ هذه الأمة، أن يعلمها السفاحون من المستعمرين وورثتهم أمرَ دينها، لكن هل قدرُها أن تخلوَ مِن مثل مَن يجيبونهم كما أجابهم عمر المختار؟

هل قدرُها أن يتصدر فيها من يتحولون لأدواتٍ بأيدي السفاحين؟

هل قدرها ألا يتدبر أهل النيات الحسنة موطأ أقدامهم؟

بعض حَسَنِي النيات ممن ذهبوا لمؤتمر هذا السفاح باحثين عن مفاتيح للوحدة الإسلامية، قد تعجبوا من ردود الأفعال، يتساءلون ما الفرق بين هذا،

وبين مؤتمر يُعقد في أية دولة غربية أو حتىٰ عربية من البلاد المحكومة بحكومات مستبِدة؟

والحقيقة أنه سؤال مشروع، لكن لا أرىٰ أنه يحتاج لجهد في الإجابة، قليلٌ من التفكير في السياقات الزمانية والمكانية والوقائع وأسماء الحضور = كان كفيلًا بالخروج بجواب واضح لا ينبغي أن يعقبه سوىٰ الاعتذار عن التورط في مثل هذا.

المؤتمرات تُعقد كل يوم في طول وعرض العالم، ولا تتعدىٰ استضافة الدول لها في كثير من الأعيان أكثر من نشاط ثقافي برعايات شرفية، ولن تجد أحدًا يلومك أو ينفي سواغ تصرفك في حضور مثل هذا إلا إن كان مهووسًا.

لكن سفاح غروزني لم يستضفكم استضافةً شرفية، اجتماعكم ليس شرفيًا، وهذه الأسماء الحاضرة كثير منهم ممن لا تُرجىٰ منه وحدة ولا سعي إليها، وتوهُّم شيء من هذا هو ضرب من البصيرة الضالة لا غير.

(٢)

والحقيقة أيضًا أن البيان الختامي للمؤتمر لا ينبغي أن يكون إشكالًا جديدًا يستحق التفاعل معه، بل هو متسق مع التحقيق الكلامي الذي يقتضيه مذهب الأشاعرة، وهو متسق أيضًا مع طريقة نظر السلفية للأشعرية، وليس في البيان الختامي إخراج للسلف حقًا من وجهة النظر الأشعرية، بل هو فقط إخراج للسلفية المعاصرة التي تعد من وجهة نظرهم غير ممثِّلة للسلفية الحقَّة، والسلفية الحقة الممدوحة عند الأشعرية هي باعتبار نهج السلف نهجًا تفويضيًا وهو اتجاه تُقرُّه الأشعرية، فالحقيقة أن البيان الختامي مُشكِلٌ فقط علىٰ طريقة من يحاول دمجًا، لا تقره عليه لا الأشعرية ولا السلفية، فالإرث التاريخي الأشعري لا يرىٰ السلفية المعاصرة إلا ممثلة للتيمية التي هي بدعة وضلالة لا تمثل قول أهل السنة،

والإرث السلفي التيمي لا يرىٰ الأشعرية ممثلة لأهل السنة في مسائل الاعتقاد إلا باعتبارات جزئية ونسبية، وهي الاعتبارات التي يَضعُف استحضارها عند السلفية المعاصرة فيشيع فيهم الإخراج الصريح للأشعرية من أهل السنة، وكلا الطائفتين صريح في هذا إلا من يداري فيه، أو يضع عبارات إدخال السلفية التفويضية في أهل السنة علىٰ أن المقصود بها السلفية التيمية وامتداداتها المعاصرة، أو يتوسل بعبارات غير محققة لعقيدة الطرفين وإن أطلقها بعض المتأخرين.

وبالتالي إذا خلَّينا عنا المجاملات والمداورات والتوفيقيات = فكل قطار يسير في طريقه، لا جديدَ تحت الشمس هنا.

لكن كل هذا التعاطي الكلامي مع الحدث هو ضرب آخر من البصيرة الضالة، ولأصحاب هذا التعاطي أيضًا نقول: سفاح غروزني لِمَ يتحول فجأة إلىٰ باحث متخصص في علم الكلام، إنه ليس أميرًا مملوكيًا يختار معتقدًا يمضيه في الناس ليحفظ مجتمعه من تطاحن يضر سياسته واستقرار دولته، سفاح غروزني ليس صلاح الدين ولا بيبرس، وليس حتىٰ سيفًا سلطانيًا يريد عصبية دينية تدعم ملكه.

سفاح غروزني تحركه دوافع أخرىٰ، لا تحتاج منك إلا إلىٰ نظرة يسيرة إلىٰ خارطة العالم.

(٣)

إن السياسات العالمية لا تعطي الثقافة والفكر والمفاهيم دورًا إلا من حيث كونها داعمة للقوة أو لَبِنَة في بنائها؛ فإنها ساعتها تكون القوة الناعمة التي تحالف القوة الخشنة وتعاونها، وإن المواقف العدائية العالمية من السلفية، ليست لأجل معتقداتٍ كلامية؛ فإن إثبات استواء الله ونزوله لا يزعزع عروشهم، ولا يضرُّ ملكهم، ولا يعوق استراتيجياتهم.

إن السياسات الأمنية العالمية تبني موقفها من السلفية باعتبارٍ واحد مركزي، وهو أنهم رافد أساسي للقوىٰ المقاوِمة الإسلامية في العالم كله، ومهما اختلفت الأجنحة المقاوِمة السلفية علىٰ طوائف أو مواقف أو خيارات داخلها = فإن حزام المقاومة يجمعهم، ولو شَغلت الأشعريةُ أو التصوف نفس المساحة = فستجد سفاحًا آخر يستضيف من السلفيين من يُخرِج له بيانًا بأن الأشعرية ليسوا من أهل السنة.

القوة هي لغة العالم، والسيف وما يدعمه هو الخطر الذي يقلقه.

طالبان هل انشغل العالم يومًا بكونهم سلفية أو ماتريدية؟

السلفية الموظَّفة هل تُشكل خطرًا؟

الإخوان غير المبالين بالتراث العقدي والكلامي = هل أدىٰ هذا للتصالح معهم؟

مسلمون طيبون يتصالحون مع قيم العالم الحديث وعندهم القدر الكافي من قابلية التخدير = هؤلاء أصدقاؤنا حقًا، هلموا إلينا أيًا ما كانت مرجعيتكم، سلفية، أو أشعرية، أو حتىٰ إخوانية تستقبل استجوابات في الفقه والتفسير تحت قبة مجلس العموم البريطاني.

ربما تؤمن أنت أن بعض تصرفات التيارات القتالية إجرامية، جرّت الوبالَ علىٰ العالم الإسلامي، لكن من قال لك أن عدوك يريد منك مقاومة راشدة كانت أو غير راشدة؟!

يقول فوكوياما: «إن هذه ليست ببساطة حربًا علىٰ «الإرهاب» كما تظهرها الحكومة الأمريكية بشكل مفهوم، وليست المسألة الحقيقية، كما يجادل الكثير من المسلمين هي السياسة الخارجية الأمريكية في فلسطين أو نحو العراق، إن الصراع الأساسي الذي نواجهه لسوء الحظ أوسع بكثير وهو مهم ليس بالنسبة إلىٰ مجموعة صغيرة من «الإرهابيين» بل لمجموعات أكبر كثيرًا؛ من الراديكاليين الإسلاميين، ومن المسلمين الذين يتجاوز انتماؤهم الديني جميع القيم السياسية الأخرىٰ =**إنها الأصولية الإسلامية التي تشكل الخلفية لحس أوسع من المظالم**

أعمق بكثير، وأكثر انفصالًا عن الحقيقة من أي مكان آخر . . . وعليه فإنه قد يمكن توضيح الأمور بالقول إن الصراع الحالي ليس ببساطة معركة ضد «الإرهاب»، ولا ضد الإسلام كدينٍ أو **حضارة ولكنه صراع ضد الفاشية الإسلامية أي العقيدة الأصولية غير المتسامحة التي تقف ضد الحداثة والتي انبثق حديثًا في أجزاء عديدة من العالم الإسلامي**»[1].

وبالتالي فهناك طريق واحد يراه الغرب للتخلص من التحدي الإسلامي، وهو: تحديث هذا الدين وإفراغه من مقوماته الأساسيَّة التي تؤدِّي لاستمراره كقوةٍ صراعيةٍ، وتحوله إلىٰ قِطٍّ أليفٍ مستأنَسٍ لا خطرَ منه، فالقضية الأساسيَّة ليست إخراج السلفيين من أهل السنة، **بل هي بحثٌ في مصادر القدرة الكامنة علىٰ المقاومة وعدم الذوبان في الطوفان الحداثي المعَوْلم**، من هنا يتم النظر للسلفية/ الوهَّابية باعتبارها إحدىٰ المنظومات الفكرية داخل البنية الإسلامية، التي تحمل عداءً كبيرًا للحداثة الغربيَّة المعلمنة، وهذه النظرة الغربيَّة للسلفية/الوهَّابية هي الأصل المتجذِّر، في الممارسات التي يتم بها التعامل مع السلفيين.

لا شك أن السلفيين كأي تيار، فيهم جبهات مستعدة لبذل قرابين الولاء للظلمة والسفاحين، ما إذا اقتضت ذلك موازينهم العرجاء للمصلحة، كما أن في رموز الأشعرية والماتريدية المعاصرين شرفاء ومحافظين لم يفقدوا يومًا ممانعتهم ولم يجعلوا دينهم خُرقة يتمسَّح بها الطغاة.

لذلك فإني منذ زمن طويل أحب استعمال مصطلحات الممانعة والتوظيف، فهي مصطلحات دقيقة، تحفظُ لكل طائفةٍ حقها في قسمتها إلىٰ شرفاء ومتخاذلين، ولا بأس من إضافة قسم الحائرين من المتخصصين التقنيين الذين لا يبذلون جهدًا كافيًا للتبصر بمواطن أقدامهم بين البقاع المشتعلة التي نتحرك وسطها.

---

(١) فرانسيس فوكوياما، «هدفهم: العالم المعاصر»، مجلة النيوزويك، العدد ٨١ (٢٥ ديسمبر ٢٠٠١)، مترجم في الشبكة العنكبوتية، وهو منشور بترجمة أخرىٰ لا تختلف عن هذه في: «عوالم متصادمة: الإرهاب ومستقبل النظام العالمي»، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٥م)، (ص/٣٩-٥١).

لكن تبقىٰ النسب المئوية والكم والكيف، هي التي تتم المعايرة بها عند الانتقال إلىٰ أرض الواقع، وهي الحسابات الدقيقة التي تقوم بها الحكومات الغربية ومن تحالف معها من مستبدِّي الحكومات العربية، إن الانتشار الديموجرافي الهائل للسلفيين في العالم الإسلامي، جعل أي قسم منهم (الممانعة-والتخاذل) قسمًا مؤثرًا، وجعلهم رقمًا صعبًا، حتىٰ من جهة تأثير منظومتهم المفاهيمية في الإخوان المسلمين علىٰ نحو ما شرحناه في كتابنا ما بعد السلفية، وإن الحدث الذي نتناوله هاهنا بالتحليل هو أحد تجليات المحاولات التي لم تنقطع، لكنها زادت وستزيد لمحاصرة المد السلفي، طالما هو بيئة حاضنة ومغذِّية لجبهات المقاومة في العالم الإسلامي، كذلك كل جهة تغذِّي جبهة مقاومة فسيتم حصاره، محاولات لن تنقطع لبسط نفوذ من لا خطرَ منهم.

إن التيار الإسلامي الذي لا يستجيب بالشكل الكافي أو يبدأ في المناورة بصورة تهدد الاستراتيجيات الغربية وإرادات شبكة القوىٰ والعلاقات المتحكمة في المنطقة، علىٰ مستوىٰ الحداثة كمفاهيم فلسفية، وعلىٰ مستوىٰ السلاسة والاستعداد للخضوع الاستراتيجي لمنطق النظام العالمي الجديد كمنظومة سياسية واستراتيجية واقتصادية = سيتم إقصاؤه وفقًا لحسابات معقدة ومركبة، وسيبقىٰ علىٰ حدٍّ أقصىٰ حزبٌ يصارع مع الباقين لكنه لا يُغلب أو تترك له ساحة التمدد دون حصار وتقليم أظفار.

«**ليس هناك في كتابنا- القرآن الكريم- شيء يعلمنا أن نعاني بسلام، بل إن ديننا ليعلمنا أن نكون أذكياء، وأن نكون مسالمين وأن نكون صالحين، وأن نطيع القوانين، وأن نحترم كل الناس، ولكن إذا مسَّك أحدهم = أرسله إلىٰ المقبرة!**

إن ديننا دينٌ جيد، إنه دين الأيام السالفة الذي كانت أمي وكان أبىٰ يتحدثان عنه، العين بالعين، والسن بالسن، والرأس بالرأس، والنفس بالنفس، إن ذلك لدين جيد حقًّا، وليس ثمَّة من يمتعض من تعلم مثل هذا الدين سوي ذئبٍ يعتزم أن يجعلك وجبة له»[1].

---

(١) مالكوم إكس، خطبة بعنوان: وزنجي البيت وزنجي الحقل ترجمها أيمن حداد علىٰ هذا الرابط:
http//:malcolm-x.i8.com/pages07/znji.html

بلا شك إن هناك من يمتعض من هذا، إنهم أولئك الذين يفرضون عليك هذه الثنائية: إما أن تكون إسلاميًّا هادئًا معتدلًا علىٰ حد قول فاضل الربيعي: **تمَّ تعقيمُك**، وإلا فأنت إسلاموي إرهابي.

لا يوجد أي فرصة لإدراك تباينات الصورة وتعقيدها، هل كل إسلامي غير معتدل علىٰ طرازكم هو إرهابي ولا بد؟

ألا يمكن أن أرفض الإرهاب -بعد أن تُعرِّفوا لنا الإرهاب طبعًا- وفي الوقت نفسه أحتفظ بروح المقاومة، وأرفض عمليات الإخصاء التي تريدون إخضاعنا لها، وتسمونها اعتدالًا وهدوءًا؟

والسؤال: ماذا أفعل كيلا أُوصم بأني إرهابي إسلاموي، ما وسائل الانتقال إلىٰ جنة الهدوء والاعتدال التي ترضون بها عني؟

هل يكفيني أن أوسع دائرة مواءماتي مع مفاهيمكم ومصالحكم السياسية مع احتفاظي بمكونات صلبة أخرىٰ؟

أراكم تثنون علىٰ بعض من يفعل ذلك، أترضون عنه حقيقة، أم يدفعكم فقط لإظهار الرضىٰ عن هؤلاء = توازنات المصالح وإرادة التهدئة وإيجاد منافذ لتنفيس الغضب الإسلامي، وإيجاد خانات أقل تطرفًا ينتقل إليها المتطرف كخطوة مرحلية، وإلا فأنتم لا ترضون إلا بالإخصاء التام والتماهي الكامل، **الإسلامي الطيب هو ببساطة من لا يبقىٰ إسلاميًّا.**

الحقيقة أن خياراتك أخي الإسلامي محدودة، والقيم الحداثية، ومفردات لغة النظام العالمي، لا يصح لك أن ترفض شيئًا منها، هل تحسب أن مشكلة أفغانستان ونظام طالبان، فقط أنه آوىٰ إرهابيًّا في نظرهم؟!

«أفغانستان: أن يمكن علىٰ صعيد أرض ما، لكل الإجازات والحريات الديمقراطية، الموسيقىٰ والتليفزيون أو حتىٰ وجه النساء = **أن تكون ممنوعة، أن يتمكن بلد ما من أن يُعاكس معاكسة تامة ما نسميه حضارةً أيًّا كان المبدأ الديني الذي يستند إليه** = أمر لا يُطاق في بقية العالم الحر.

لا مجالَ لأن يُمكن للحداثة أن تُنكَر في تطلعها العام، ألا تَظهر بوصفها بداهة الخير والمثل الأعلىٰ الطبيعي للنوع، وأن توضع موضع شك كل عمومية عاداتنا وقيمنا، حتىٰ ولو كان ذلك من قِبَل بعض العقول التي سرعان ما توصف علىٰ أنها متعصبة = **أمر إجرامي في نظر الفكر الوحيد والأفق الإجماعي للغرب**»[١].

أرأيت لم تكن مشكلة طالبان في إيواء إرهابيين فحسب، ولا في المصالح الاقتصادية والجيو استراتيجية المترتبة علىٰ السيطرة عليها فحسب، بل أيضًا لا بد من استكمال قائمة الدوافع، فعالمنا هذا معقد، وشبكة دوافعه متصلة بحيث لا يمكنك فصل رفض القيم الحداثية عن وجود روح المقاومة، ولا يمكنك فصل الأمرين عن شبكة المصالح الغربية في المنطقة.

لذلك هناك قائمة أخلاقية لتكون مسلمًا طيِّبًا:

أولًا: يجب أن تكون حداثيًا في قناعاتك الأصيلة، حين تكون الحداثة ضرورية لنزع المكونات الأصولية منك.

ثانيًا: لا ينبغي أن تكون حداثيًا مقاومًا ثائرًا عند الاحتياج، فهذه فضيلة غير متاحة لك.

ثالثًا: ينبغي أن تكون تابعًا متماهيًا، لديك القَدر اللازم من القابلية للهيمنة.

هذه هي أخلاق الإسلامي الطيب، ألا يكون إسلاميًّا أصلًا، وإنما مجرد مسلم طيب معتدل.

هذه هي حقيقة المسألة في عمق جوهرها الصلب، ما موقفك أيها المسلم من مرتكزات الحداثة الغربية علىٰ مستوىٰ الأسس القيمية وعلىٰ مستوىٰ المظاهر الثقافية؟

ما مدىٰ قابليتك للتبعية؟

ما مدىٰ قبولك لإجراء عملية استئصال لروح المقاومة منك؟

---

(١) جان بودريار، «روح الإرهاب»، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ٢٠١٠)، (ص/ ٧٧-٧٨).

علىٰ أساس جوابك عن هذه الأسئلة = سوف نحدد أطيب أنت أم قبيح أم شرس؟

علىٰ أساس جوابك عن هذه الأسئلة = سنعلم أمعنا أنت أم علينا؟

في واقع الأمر عزيزي القارئ:

إن الوضع شبيه إلىٰ حد كبير بالمصحَّة التي احتُجِز فيها جاك نيكلسون في فيلم: «أحدهم طار فوق عش الوقواق/المجانين».

هذا المريض المتمرِّد الذي ليس متمرِّدًا بقدر ما أنه يطالب بحقوقه الأساسيَّة، الذي ليس مريضًا في الحقيقة، بل تظاهر بالجنون؛ ليفلت من عقوبة السجن، يُفاجأ بالأساليب المتسلِّطة العنيفة لرئيسة ممرضات المصحة، يحاول بكل الأساليب المقاوَمة ورفعَ هذا التسلُّط، ودفع المجانين في المصحة للمقاومة والمطالبة فقط بحقوقهم الأساسيَّة، يستعملون معه كل أساليب التهدئة، تتوالىٰ صدمات وجلسات الكهرباء علىٰ رأسه، كل هذا يفشل، ولا يبقىٰ سوىٰ حل واحد: يُجرون له جراحة **يستأصلون** فيها فص المخ (Lobotomy)؛ ليتحول هذا الرجل شديد الشعور بعقله وإنسانيته وحقوقه إلىٰ جثة حية، ويعود الاستقرار إلىٰ المصحة.

في هذه المصحَّة العالمية الكبيرة التي نعيش فيها = من المهم جدًّا عزيزي الإسلامي ألا تطالب بأدنىٰ حقوقك: أن يكون لك الحق في مرتكزات قيمية ورؤًى ثقافية، وأسس معيارية مستقلة ومختلفة، أن تكون مستقلًّا بالدرجة الكافية، أن تحتفظ بروح المقاومة بقدر الممكن والمشروع في دينك = كل هذا غير متاح، بل يجب أن تبقىٰ معتدلًا تابعًا مستكينًّا وهادئًا، وإلا كانت العواقبُ وخيمةً.

ولِحَسَنِي النيات أقول:

إن المحنة التي تمر بها الأمة المسلمة محنة عسرة، رائحة الدم فيها تزكم الأنف، وثقل الظلم فيها يزعزع النفوس المؤمنة، وإن حجم البقاع المشتعلة من حولنا لا يسمح أبدًا بتحركات لا تبصر موضع قدمها؛ وإن ربع القرن القادم سيكون فيما نرىٰ أشد عنفًا وضراوة من ربعه الماضي، وإن وتيرة محاولات تقطيع أوصال هذا الجسد وإعطاب أعضائه الحيوية ستزيد، والله غالبٌ علىٰ أمره، ولكن أكثر الناس لا يعلمون، وهو سبحانه ناظرٌ كيف تعملون.

ذوبوا أو موتوا: ليس ثمة خيارات هنا

«نعرف أنا والجمهور ما يتعلمه تلاميذ المدارس كلهم:
من يتعرض للشرِّ يقوم بالشرِّ في المقابل».
و. هـ. أودن

(١)

نظير خان طالبُ مدرسة ثانوية من أصول باكستانية، مولودٌ في الولايات المتحدة الأمريكية، ويحمل جنسيتها، يعيش مع أبيه سائق التاكسي وأمه التي تعمل في المبيعات وأخيه الطالب أيضًا.

يجاهد نظير/ناز، مجاهدةً حقيقية ليكون أمريكيًّا، لا شيءَ تقريبًا نراه أمامنا يربط نظير بكونه مسلمًا أكثر من كونِها ديانته المعلَنة، وكونه يسكن حيًّا أغلبيته من المسلمين، ما سوىٰ ذلك، فنظير بالفعل طالبُ ثانويةٍ أمريكية يكافح في دراسته، ويسعىٰ خلف أي فرصة لتكرار التجربة الجنسية الوحيدة في حياته، ولا مانعَ من بيع قليلٍ من مخدِّرات التركيز والاستذكار لزملائه قُبيل الاختبارات بأضعاف ثمن الوصفة الطبية.

يدعوه صديق دراسة أمريكي لحفلة شبابية، كمكافأة علىٰ مساعدة دراسية، يتلهف نظير للذهاب قائلًا لزميله الذي تخلَّف عنه: أتدري أيّ نوعٍ من البنات سيكون هناك؟!

يأخذ سيارة أبيه خِفية، ليصطدم حظُّه العاثر بفتاةٍ ظنَّته مجرد تاكسي، الفتاة مدمنة أخذته لمنزلها، تعاطوا المخدرات، ناما سويًا ليصحُوَا فيجدها مُضرَجةً في

دمائها قد اخترقتها عشرون طعنة سكين، وهو المتهم المرشَّح بامتياز لهذه الجريمة التي لا يدري متىٰ حدثت، ويساعد علىٰ ثبوت التهمة محاولةُ هروب لم تدم طويلًا، يُقاد نظير خان للسجن صارخًا ببراءته، وتدور عجلة المحاكمة، فتطحن تداعياتها رأسَ عائلته الموصومة من الجميع، ولا يبدو المحامي المهتز وزميلته قليلة الخبرة بقادرين علىٰ فعل شيء، خاصة مع تعنُّت المدعي العام ورفضه الإفراج بكفالة، وإقرار القاضي لهذه النتيجة.

(٢)

هذا هو الخط الدرامي للمسلسل الأمريكي القصير (Night off)، وهو الخط الذي يتحول سريعًا وبعد مُضيّ حلقتين إلىٰ استعراض بطيء وأخَّاذ، لما يفعله ويُحسنه نظام العدالة الأمريكي ولا يكفُّ عن ممارسته بانتظام وبراعةٍ وإتقان: صناعة المجرمين.

طالبُ الثانوية ذو الشعر المموج الفاحم، الذي كما قلنا يُجاهد كي يكون مواطنًا أمريكيًا صالحًا، يتم قذفه في سجن اتحادي قاسٍ وعنيف، مع جهد يدعو للرثاء للتحقيق في القضية، شهادةٌ عمياء، أدلةٌ ظرفية، حادثتا اعتداء علىٰ زملاء له ارتكبها نظير استجابة لما تعرّض له من ضغوط في أحداث سبتمبر، جيد، إنهما دليلٌ واضح علىٰ طبيعته العدوانية، لَم يرفض ركوب الفتاة معه في التاكسي: لماذا يفعل ذلك لو كان شريفًا؟ مخدِّرات الاستذكار بسعر باهظ: يا لك من مجرم صغير.

إنها فقط قرينة صامتة حركت الجميع: إنه مثالي ليكون مجرمًا.

بالفعل يتحول الوجه الهادئ والشعر الفاحم إلىٰ رأس أصلع، وجسد مملوء بالوشوم، وعمل منتظم لتهريب المخدرات لداخل السجن، وشراكة فعَالة مع المجرم الذي تعهد بحمايته من القتل والاغتصاب داخل السجن.

نظير يتغير للأبد، ليس هذا هو الشاب المرتبك الذي ظهر في طرقات المدرسة في بداية الأحداث،

كما قال المحامي لهيئة المحلفين: لقد ألقيتم بهذا الشاب إلىٰ محرقة السجن الاتحادي ثم قلتم له: هيا تفضل بالنجاة.

ليست تبرئة نظير من عدمها هنا إلا مجرد حبكة تضمن تصاعد الأحداث، لكن ما يعرضه صناع المسلسل حقًّا علىٰ الشاشة هو: **لقد كان نظير مستعدًّا للذوبان، فلماذا يموت إذن؟**

(٣)

هذا عمل ناقد -بلا شك- لسياسات وظواهر التعامل مع الأقليات عمومًا والمسلمين خصوصًا في المجتمعات الغربية خاصة الساخنة منها (أمريكا- إنجلترا- فرنسا- ألمانيا- إسبانيا).

وبلا شك لا بد أن نسجل أولًا احترامنا لوجود الروح النقدية مهما كان تفسيرنا لها، ومهما رأيناها جزئية أو هامشية، خاصة وأننا لو ابتعدنا عن السينما، فسنجد روحًا نقدية حقيقية لا تحاصرها الحسابات والمصالح التي تحاصر النقد السينمائي، وهذه الروح النقدية خارج السينما سنجد أنها في صُلب إشكاليات النظام الأمريكي، وهي تقابلنا في الكتابات والمحاضرات التي يكتبها ويلقيها نقادُ النظام الأمريكي، وهذه الروح النقدية سواء إعلاميًّا في صورتها الجزئية، أو عند الكتاب والمحاضرين بصورة أوسع = هي من الجوانب الإيجابية التي يجب مد جسور التواصل معها، خاصة وأنه ليس لها نظير مقارب في العالم العربي، هذا وحده يستحق الإشادة ويستحق التفكير في إيجاد سبل للانتفاع بهذا الجانب النقدي في الحضارة الغربية حتىٰ ولو كان هذا النقد يتركز علىٰ منطلقات قِيَمية مختلفة، وحتىٰ لو كنا لا نتقاطع معه كليًّا.

ومن وسط هذا العمل النقدي الذي استعرضناه هنا يمكننا أن ننتزع الخيط الذي نريد مَدَّه هنا؛ لِنَدلَّ به علىٰ فكرتنا التي نقصد إلىٰ بيانها.

إن المجتمعاتِ الغربية لا تملك خيارات كثيرة تعرضها علىٰ الأقليات عمومًا وعلىٰ المسلمين خصوصًا، الخياراتُ واضحة وإن لم تكن بالضرورة سهلة: إما الاندماج (علىٰ حد تعبيرهم) في هذه المجتمعات، وإما أنتم معرضون بقوة لأن يدهسكم قطار النظام، فلا رفاهية هنا، لا مكان للأعواد الصلبة هنا، بوتقة الصهر تنتظر الجميع.

لا أحد يدعوكم للتخلي عن الأجزاء الفولكولورية من ثقافتكم، الآسيويون، واللاتينيون، والعرب والمسلمون = هيا يمكنكم الاستمتاع بخصوصيتكم الثقافية، ولكن فقط في حدودها التي لا تضر النظام، والأهم: لا تعوق الاندماج، وقد يحالفكم الحظ وتجد ثقافتُكم منخفضةِ التكاليف والتبعات هذه، طريقَها لتكون جزءًا من الثقافة الغربية العامة كإخوانكم الزنوج من قبل، في الحقيقة أنتم مدعوون للذوبان، بما لا يغير لوننا، اجتهدوا للتماهي، فهذه أقل مكافأة يستحقها من استقبلكم، وحماكم من وطأة استبداد حكوماتكم.

(٤)

من ربع قرن أو يزيد راهن الخِطابُ الوعظي والفكري الشعبي الإسلامي علىٰ الأجيال المسلمة الغربية، وأنها تشكل قوة كامنة خلف خطوط العدوِّ، ولم تكن السياسات الغربية نائمة عن هذا، فالأمم القوية التي تُحسن إدارةَ مواردها وتوظيفَ قوَّتها = لا تغفل عن هذا، وتُجارِبها في سياسة الأقليات عريقة في القدم، سواء فيها الإرث اليوناني الروماني، أو الإرث الأوربي الاستعماري.

حسنًا، هؤلاء خلف خطوطي، لا بأس، ضريبةٌ لا بد من تحملها، بل وتوظيفها والاستفادة منها أيضًا.

من منكم أيها السادة يقبل أن يكون ترسًا في آلتنا العظيمة؟

من منكم أيها السادة يريد أن يكون مواطنًا صالحًا؟

دينُكم أمام ديننا، وثقافتكم أمام ثقافتنا، وهويتكم أمام هويتنا، وممانعتكم أمام إغراءاتنا، والحرب تطول، والأيام دُوَل، ولن تأخذ مني أكثر مما سآخذ منك، ولن تضرني إلا بما يمكنني استيعابه، وسأبذل قصارىٰ جهدي لأن يكون أبناؤكم أبنائي.

نظير خان أنت مسلم صالح كنت مستعدًا بقوة للذوبان، كنت أمريكيًّا صالحًا، لذلك نبكي هنا علىٰ دهس عجلة النظام لك في انحرافٍ متكرر من انحرافاتها.

إن الحقائق هاهنا واضحة لا تحاول أن تتخفَّي: إن هذا العالم الحديث له قوانين يسير بها، وإن الدرس الأهم للإرث التاريخي هو أن نظام عيشنا يجب الحفاظ عليه وعدم السماح بتهديده.

وعليه فدولتُهم الحديثة لها مركز، وهذا المركز: هو الجماعة المهيمنة علىٰ الجهاز المؤسَّسِي المُسمَّىٰ بالدولة، التي تقوم بصياغة هُويةٍ وثقافةٍ لذلك المجموع، الذي سيُطلَقُ عليه اسم: الأمة.

الأمة التي تمت صناعة هُويتها باستخدام الجهاز التعليمي، والجهاز الإعلامي بالدرجة الأولىٰ، هي ما يكمل ثنائية الدولة-الأمة، أو الدولة الحديثة.

يبقىٰ من الناس الموجودين داخل حدود إقليم الدولة الحديثة جماعاتٌ لها ثقافاتٌ فرعية، وتأبىٰ الاندماج في الأمة مصنوعة الهوية هذه، وتُصرُّ علىٰ الحفاظ علىٰ هويتها الخاصَّة، أو علىٰ الأقل: يبقىٰ هناك أناسٌ لهم رؤًى مستقلة في القضايا الكبرىٰ، ولا يرَون تعارضًا بين استقلالهم في الرأي، وبين انتمائهم للدولة الأمة، وتبدأ هذه المجموعات، سواء الرافضة للانتماء للهُوية المصنوعة، أو القابلة بالانتماء مع إرادة الاحتفاظ بالاستقلال بالرأي وحرية نشره والدعوة إليه، تبدأ هذه المجموعات في استعمال آليات مُعيَّنة لمقاومة محاولات الإدماج التي يفرضها المركز عليها.

والدولةُ تُكثِّف من استعمال أدواتها من أجل هذا الإدماج، وتُوظِّف مُؤسَّساتها، بدءًا من مؤسسات التعليم، وانتهاءً بوسائل الإعلام؛ لتحافظَ علىٰ هذا التجانس، وللوصولِ لدرجات عُليا من الإدماج، أو علىٰ الأقل: لتحاول تهميش هذه الثقافات الفرعية عندما تفشل في إدماجها.

إنَّ الدولةَ تقول لهؤلاء المقاومين: عندما قبلتَ بمنطق الدولة الحديثة، أو حتىٰ عندما استطعنا فرضه عليك = فقد صرتَ مجرد بقعةٍ علىٰ لوحِ الألوان المتعدد.

والجماعةُ المهيمنة علىٰ المركز ستنتزع منك بِفُرشَاتها المقدارَ اليسير الذي ترىٰ أنها تحتاجه لرسم اللوحة، وتراه ضروري/مقبولَ الوجود في المجال العام، أما أكثر من ذلك فليس له نصيبٌ سوىٰ التهميش.

أنت بالنسبة لراسمي اللوحة مجرد ثقافة فرعية، يجب محاصرتها وعدم السماح لها بالتطور والإمساك بلوح الألوان.

إن خياراتِكم محدودةٌ حقًّا، أن تستسلموا وتذوبوا، وتدعوا الله مع ذلك بالنجاة من انحرافات عجلة النظام، أو أن تُحاصَروا حتىٰ الموت.

ليس ثمة خياراتٌ أخرىٰ هنا.

في الحاجة إلى التنظير

«في البدء كانت الكلمة»
إنجيل يوحنا

(١)

كلُّ قضية تَوقفَ الحكمُ الشرعي فيها علىٰ العلم بمقدماتٍ من علوم غيرِ دينية؛ كالطب، أو السياسة، أو الاقتصاد، أو الاجتماع = فإن من أفتىٰ فيها وهو جاهلٌ بتلك المقدمات، أو ناقصُ العلم بها؛ كانت فتواه حرامًا، وكان مُتصدرًا لما لا يحسن، واضعًا نفسه في منزلةٍ فوق منزلته.

ومِثلُه كَمِثلِ من غَرَّه علمه بهذه المقدمات من العلوم الدنيوية، وكان جاهلًا بطرائق بِناء الحكم الشرعي عليها.

يقول شيخ الإسلام: (الواجب أن يُعتبر في أمور الجهاد برأي أهل الدين الصحيح، الذين لهم خبرة بما عليه أهل الدنيا، دون أهل الدنيا الذين يغلب عليهم النظر في ظاهر الدين؛ فلا يؤخذ برأيهم، ولا برأي أهل الدين الذين لا خبرة لهم في الدنيا).

قلت: وأعظمُ بلاءٍ ينزل بأهل بلد: ألَّا يُعلم فيهم من هو أهلٌ لذلك!

والإمكانات المادية والتقنية الكبيرة التي يحتاج إليها الإبداع في العلوم الطبيعية والتقنية = يجعل من الصعب اكتمالَ نموذج إبداعي بعيدًا عن الهياكل والمؤسَّسات الكبرىٰ.

بعكس الأديان والعلوم الإنسانية؛ حيث تتسم كل لحظات الإبداع ونماذج العبقرية فيها بالطابع الفردي، ونادرًا ما احتاج الإبداع في هذه المجالات لمؤسسة داعمة، بل أحيانًا كثيرة تكون المؤسسات عدوة للإبداع في هذه المجالات.

إن هذا يعني أن الإنتاج النظري في العلوم الاجتماعية والإنسانية، والانتقال منه إلىٰ إنتاج الرؤىٰ والأفكار المتعلقة برؤية العالم، وتفسير التاريخ، وقراءة الواقع، واستشراف المستقبل = كل ذلك يكاد يكون بمثابة الفرصة السانحة، لا يحتاج لأدواتٍ أكثر من احتشاد ذوي الموهبة، وجمعهم لأمرهم علىٰ القراءة والدرس والنقاش وتلاقح الرؤىٰ والأفكار من أجل توليد ما ستتم مراكمته، وتنقيحه، ودوام مراجعته، بعد ذلك باعتباره إرثًا نظريًّا لهذا الجيل.

وهل نحن نحتاج إلىٰ كل هذا؟

الجواب: نعم. ولَم ولن تكتفيَ أمة قط من التنظير، ولا تكف أمة عن طرح الرؤىٰ النظرية لعالم، وواقعها، وتاريخها، ومستقبلها، إلا بقدر ما تكون هذه الأمة قد ماتت بالفعل.

(٢)

صياغة العلاقة بين النظر والعمل، أو بين الفكر والحركة = من أدق الموضوعات وأكثرها تشابكًا، ولا أزعم أني أملك حلًا تامًّا لهذه المعضِلة، كما أني لا أؤمن بالحل الذي يجعل الصياغة المثالية للعلاقة بينهما هي وجود جسور تنسق بينهما، مع كوني أومن بضرورة هذه الجسور لكني أنازع في كفايتها.

كما أني لا أومن بالرؤية التي لا ترضىٰ إلا بمنظرٍ فاعل، أو مفكرٍ حركي، فهي أيضًا غيرُ سديدة، بل كثير من الفاعلين يرىٰ الأشجار ولا يرىٰ الغابة بما يعجزه عن إنتاج رؤىٰ سليمة، وكثير من المنظرين المبهرين في العالم الآن ليسوا حركيين، بدءًا من أساتذة استراتيجيات الحرب الذين لم يخوضوا حربًا ميدانية

قط، وانتهاءً بالمدرب الاستثنائي الذي لم يلعب الكرة بشكل احترافي قط مرورًا بأعظم نقاد الشعر الذين لا يحسنون نظم قصيدة واحدة.

لكن الذي أومن به إيمانًا تامًا في هذا الموضوع وأجعله ركنًا من أي حل: هو دوام حالة المراجعة المتبادلة بين أهل النظر والعمل، يُصلِح أهلُ النظر رُؤاهم بِناءً علىٰ ما ستجد من تحديات العمل، ويطور أهل الحركة عملهم، ويفعلون تجاربهم فيه بِناءً علىٰ ما يحصل من تطوير في الرؤىٰ النظرية لدىٰ المتخصصين وأهل البحث والنظر.

وتبادل الأدوار المرجعية هذا هو جزء مهم وأصيل في التقدم والقوة؛ فإن أي نظرية تُبنَىٰ بعيدة عن مراعاة تحديات الحركة = لا يمكن تفعيلُها والانتفاع التام منها، وأي حركة لا تعالِج أخطاءها وتصوغ تَطوُّر حركتها بناءً علىٰ الرؤىٰ النظرية المتفاعلة مع تطورات عملها = ستكون خَبطَ عشواء لا يُرجىٰ منها ما يُرضي ربها.

(٣)

وفقًا لمخططٍ وضعه أحد الباحثين، فإن أي نظرية نقدية تريد أن تكون تامة التكوين لا بد أن تحتوي علىٰ أربع نظريات:

أولًا: نظريةٌ عن الوعي الزائف، والأفهام الزائفة، والطرق الفاسدة التي تَفهم بها مجموعةٌ من الناس ذواتَها وواقعها.

ثانيًا: نظريةٌ عن ماهية الأزمة التي تعيشها هذه المجموعة؟ وكيف وقعت فيها؟ ولماذا لا يمكن القضاء علىٰ هذه الأزمة إذا ما استمر هذا المجتمع علىٰ واقعه وعلىٰ أفهامه.

ثالثًا: نظريةٌ تعليمية عن الشروط الضرورية والكافية للوصول لرؤية سليمة ومفاهيم صحيحة وإدراكات غير مزيفة.

رابعًا: نظريةٌ عن فعل التغيير، وطرائق الخروج من حالة الوعي الزائف والنجاة من واقع الأزمة، والخطة اللازم اتباعها من أجل الوصول إليه، ومن هم الفاعلون المناط بهم التنفيذ.

هذا واحد من أُطُرٍ أخرىٰ كثيرة، يمكن عن طريقها وباستعمال أدوات ومناهج تتنوع بتنوع التخصصات المعرفية وجهات الاشتغال النقدي = مراكمةُ إنتاجٍ نظري في مختلف جوانب المعضِلات المعرفية والسياسية والاجتماعية والنفسية والتربوية والتعليمية؛ التي نتعامل معها سواء من جهة كوننا مسلمين، أو من جهة كوننا عربًا، أو حتىٰ من جهة كوننا أبناء قوميات بعينها بل ومدن بعينها، إلىٰ أن تضيق دائرة الاشتغال، فنصل لمحاولة مراكمة إنتاج نظري لإدارة وضعٍ فردي أو أسري معين.

هذه الكثافة التنظيرية مقصودةٌ تمامًا، والحاجة إلىٰ التنظير في مجتمعاتنا حاجة ماسَّة جدًا لا يمكن التغافل عنها، أو أن يذهلنا عنها ويصرفنا الذين لا يوقنون، وأزمة الفجوة بين النظر والعمل، وبين المعرفة والتطبيق هي نفسها تحتاج في علاجها لتنظيرٍ لسبلِ تجاوزِها، وقد وجدت في تجارب الأمم من حولنا أُطروحاتٍ عملية لمواجهة هذه الفجوة رَّسخت عندي المفهوم الذي أطرحه هنا: أن تجاوز المعضِلات أولُه كلمة، وأن الأُطُر المعرفية والنظرية هي حجر الأساس حتىٰ لِتَجاوز مشكلات المعرفة والتنظير نفسها.

إن النظر الذي يعتمد علىٰ جمع ما يتعلق بالمسألة، والنظرَ في أجزاء المسألة جزءًا جزءًا، مع جودة ترتيب المقدمات والنتائج، واختبار ما يتم إيراده من الحجج، والعمق في استقراء أسباب الظواهر وصولًا إلىٰ تفسيرها، مع الحذر من السطحية، والتفسيرات الواحدية، ومع فتح النسق، وتقدير احتمال الخطأ = هذا هو التفكير المستقيم الذي يقود للعلم، ويُنقذ صاحبه من براثن المغالطات والأوهام، وبمثل هذا التماسك المنهجي أقام الأئمةُ صروحَ العلم.

ومن الطبيعي جدًا أنَّ الطرح السطحي الخطابي الصحفي الذي يسوق الدعاوىٰ علىٰ أنها مسلَّمات، ومَحالَّ النزاع علىٰ أنها بَدَهيات، ويستعجل في

الاستقراء، ولا يحسن اختبار الحجج؛ سيُعتبر مثلُ هذا التفكير المستقيم = فلسفةً، وتنظيرًا باردًا.

وعندما تكون جودة التفكير فلسفةً، وإحكام الفقه تنظيرًا = فَوَدِع من الإصلاح؛ فإنه حينئذٍ أمنيةٌ لا يُعمل لها!

إن أصحاب الأيديولوجيات المغلقة المتكلسة، لا يحسنون المراجعة، ولا التطوير، ولا يثقون في أي تجديد يحفزهم علىٰ تغيير نمط الأفكار والرؤىٰ، يفكرون دائمًا في اللحظي والآني، وكبسولة المعرفة التي تكفي من أجل الحركة، وكفانا تنظيرًا، باستثناء التنظير الذي يخدم الأيديولوجيا بالطبع.

ويدُ الله حين تعمل في فسح مجالٍ من الأسباب = فهذه الأيديولوجيات تظل عاجزة عن الانتفاع من هذا المجال الذي فُسِحَ، وتظل كل واحدة منها تسير علىٰ قضيبها القديم، عاجزة عن الاستجابة المناسبة؛ لأن الاستجابات المناسبة لا تكون إلا عن دربة مرهقة ومرانٍ طويل قديم.

وإن الله لا يظلم أحدًا، ولا يصيب الناس مصيبة إلا بما كسبت أيديهم، والله يعفو عن كثير.

وأسوأ ما يقع: أيديولوجيات تزعم نفسها أحسنَ من أختها، وهي مثلها في الانغلاق، والضعف، والعجز، وهي مع ذلك رعناء ليس فيها حتىٰ دين وخلق أولئك، تُطَبِّبُ زكامَ أولئك بجذام.

﴿لِّيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفال: ٤٤].

﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٩].

عن الإعلام نتحدث

«إن لم تكن حذرًا = فإن الصُّحُفَ ستجعلك تكره المقهورين،
وتحب أولئك الذين يمارسون القهر».
مالكولم إكس

(١)

في تاريخ الأمم كلها علىٰ اختلاف تنوعه؛ لم تبلغ مساحةُ الإعلام وتأثيره وصناعته للواقع ورهاناته = كما بلغت في أيامنا هذه.

لدينا أداتان أساسيتان هاهنا يتم توظيفهما:

الأولىٰ: الوسائلُ التي تعتني بتوفير معلومات عن الحقائق لعموم الجماهير، وهي النشرات، والتقارير الإخبارية، وبرامج التوك شو، والبرامج التعليمية والتثقيفية الموجَّهة لعموم الجمهور.

الثانية: الثقافة الشعبية التي حلَّت بالنسبة للجمهور محل الفولكلور، وصارت هي أساطير الشعب، وقصصه، وصانعة خيالاته، وفي الوقت نفسه: تصوَّر له هذه الخيالات علىٰ أنها امتداد للواقع.

يقول هربرت شيللر: «إن بنية الثقافة الشعبية التي تربط عناصرَ الوجود بعضها ببعض، وتشكل الوعي العام بما هو كائنٌ، وبما هو مهم، وما هو حق، وما هو مرتبطٌ بأي شيء آخر، هذه البنية **أصبحت في الوقت الحاضر مُنتَجًا يتم تصنيعه**»[(١)].

---

(١) هربرت أ. شيلر، «المتلاعبون بالعقول»، (الكويت، عالم المعرفة)، (ص/ ١١٣).

وهو نفس ما يُصوِّره إريك بارنو -مؤرخ التليفزيون الأمريكي- علىٰ النحو التالي: «إن مفهوم الترفيه، في تصوري، هو مفهومٌ شديد الخطورة؛ إذ تتمثَّل الفكرة الأساسيَّة للترفيه في أنه لا يتصل من بعيدٍ، أو قريب بالقضايا الجادَّة للعالم، وإنما هو مجرد شغل، أو ملء ساعة من الفراغ. **والحقيقة أن هناك أيديولوجيةً مُضمَرةً بالفعل في كل أنواع القصص الخيالية، فعنصرُ الخيال يفوق في الأهمية العنصرَ الواقعيَّ في تشكيل آراء الناس**»[1].

وفي النظام السائد في العالم اليوم، فإن مضمونَ هذه الأيديولوجيا التي تتم عَوْلَمتها يحدده شيللر تحديدًا دقيقًا بقوله: «ألوان الترفيه والتسلية المنتَجة تجاريًّا، هي الأدوات الرئيسة لنقل قِيَم الرأسمالية الأمريكية القائمة علىٰ الشركات العملاقة وأساليب حياتها . . . إن ما يشاهده الناس، وما يقرأونه، أو ما يستمعون إليه، وما يرتدونه، وما يأكلونه، والأماكن التي يذهبون إليها، وما يتصورون أنهم يفعلونه، **كل ذلك أصبح وظائفَ يمارسها جهازٌ إعلاميٌّ يقرر الأذواقَ والقيَمَ التي تتفق مع معاييره الخاصَّة، التي تفرضها وتعززها مقتضيات السوق**»[2].

ولا بد أن يكون واضحًا أن هاتين الأداتين: -المعلوماتية الشعبية، والثقافة الشعبية- يحدث بينهما تناسقٌ كبيرٌ جدًّا، خاصَّةً في القضايا الأساسيَّة والعظمىٰ، التي يهدد الاختلافُ فيها -إذا اتسع- تجانسَ المجتمع، ويهدد بالتالي الوحدة الصناعية للدولة الأمة.

والتناسقُ والتشابهُ والسيرُ في مجرىٰ واحدٍ في معالجة القضايا الكبرىٰ، والذي تلحظه وأنت ممسكٌ بالصحيفة بنفس الدرجة الذي تلحظه في أفلام العام، ولا تجد ما يخالفه علىٰ المحطات التلفازية الكبرىٰ إلا بصورةٍ شكلية = كل هذا يدلك علىٰ حقيقة أساسيَّة: «إن التشابه الجوهريَّ في المادة الإعلامية وفي التوجهات الثقافيَّة التي تنقلها كلُّ وسيلةٍ من وسائل الإعلام بصورة مستقلة، **يستلزم بالضرورة أن ننظر إلىٰ الجهاز الإعلامي بوصفه وحدة كاملة**»[3].

---

(١) بواسطة: «المتلاعبون بالعقول»، (ص/ ١١٤).

(٢) «المتلاعبون بالعقول»، (ص/ ٢٠٤، ٢١٤).

(٣) «المتلاعبون بالعقول»، (ص/ ٣٦).

يقول أدورنو وهوركهايمر عن هذه الوحدة: «الوحدة الجذرية التي توحِي بها الصناعةُ الثقافيَّة تعلن بوضوحٍ ما يجري في السياسة؛ فالفارق بين الأفلام من الفئة (A)، أو من الفئة (B)، أو بين القصص التي تُطبَع في المجلات المختلفة الأسعار، لا يُقام علىٰ محتوىٰ هذه الأفلام أو القصص بقدر ما هو لخدمة المستهلكين، ولإعادة تربيتهم؛ **فقد وُضع لكُلٍّ ما يناسبه، حتىٰ لا يستطيع أحدٌ الفلتان**»[1].

وينبغي التنبيه إلىٰ أن تأكيدنا هنا علىٰ قضية الوحدة لا ينفي وجود الاختلافات، وهو «لا يعني أن كل صانعِ أفلامٍ يلعب دورًا مشابهًا لأدوار الآخرين؛ فالاستجابات تختلف، ووظيفة النقد أن يرىٰ موضع الاختلاف»[2].

والبصيرة بموضع الاختلاف هي التي تقود إلىٰ فهم طبيعته، وهل هو دائمًا اختلافٌ جوهري أم هو اختلاف داخل إطارٍ ونطاقٍ محدَّدَين؟ وما هي طبيعة التعامل السلطوي مع الاختلاف الذي يجاوِز هذا الإطار المحدد؟

يقول بودريار: «إنَّ السُّلطة تلعب لعبةَ الواقع، لعبة الأزمة، لعبة إعادة صناعة رهانات اصطناعيَّة اجتماعيَّة، واقتصاديَّة، وسياسيَّة»[3].

وإعادة الصناعة هذه لا بد منها؛ فإن السلطة لا يمكنها أن تبقىٰ مستقرة علىٰ قمةِ هرمٍ لا يتجانس معها، أو وهي تحكم مجتمعًا يموج بتنوعات في الرؤىٰ والتصورات تؤدي لخللٍ في العلاقة والاتصال بين السلطة والمجتمع.

صناعةُ الرأي العام ينبغي أن يُنظَرَ لها نظرةٌ تراعي شمولية اشتغالها، فصناعةُ الرأي العام عظيمةُ الأثر في السياسة الحديثة من ناحية، وفي تكوين الدولة الحديثة من ناحيةٍ أخرىٰ.

---

(١) ماكس هوركهايمر، وثيودور ف. ادورنو، «جدل التنوير»، «بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦)، (ترجمة: جورج كتورة عن طبعة: ألمانيا، ٢٠٠٣)، (ص/ ١٤٤).

(٢) «أفلام ومناهج»، (١/ ٥٣).

(٣) جان بودريار، «المصطنع والاصطناع»، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة)، (ص/ ٧٤).

يذكر جوزيف كلابر[1]: «هناك منطقةٌ أخرىٰ يُمارِس فيها الاتصالُ الجماهيري تأثيرًا بالغَ الفعالية، وتتمثل في خلق رأيٍ عام فيما يتعلق بالقضايا الجديدة، وأعني بالقضايا الجديدة: تلك القضايا التي لا يملك الفرد حولها رأيًا محددًا، والتي لا يملكُ إزاءها رأيًا محددًا أيضًا أصدقاؤه، أو زملاؤه في العمل، أو الأسرة، والسببُ الذي يؤدي لفعالية الاتصال الجماهيري في خَلقِ مناخ من الرأي فيما يتعلق بالقضايا الجديدة واضحٌ تمامًا، فالفرد لا يملك مَيلًا مُسبقًا يدافِع عنه، وبالتالي فإن الاتصالَ يُهاجِم -لو جاز التعبير- تربةً غير مُحصَّنَة. وما إن يتم تخليقُ رأيٍ ما، حتىٰ يصبحَ بمنزلة الرأي الجديد الذي يسهل بعد ذلك تعزيزه، ومن ثَمَّ يصعُب تغييره. وفضلًا عن ذلك، فإن عمليةَ تخليق الرأي هذه تكون فعالةً أكثر في حالة الشخص الذي لا يملك أيَّ مصدرٍ آخرَ للمعلومات حول الموضوع يمكنه استخدامه كمحك للاختبار، وبالتالي فإنه يعتمد اعتمادًا كليًّا، أكثر من غيره، علىٰ ما يُقدَّم له من معلومات حول الموضوع المُثَار»[2].

(٢)

إن الوعي بالحقيقة الصلبة التي حاولنا رسم معالمها في الفقرة الماضية = هو الذي يقودنا إلىٰ أهمية صناعةِ وعي إعلاميٍّ، وإلىٰ أهميةِ تكوين وإعانة الراغبين في حيازة تأهيل راسخ في الجوانب الإعلامية سواء كان هذا التأهيل نظريًّا أو تطبيقيًّا.

والوعي بوسائل وطرائق التأثير الإعلامي، خاصَّة ما كان منها تأثيرًا تشويهيًّا، أو مختزِلًا، أو غيرَ أمينٍ، أو غيرَ نزيه = هو من الأدوات المهمة التي

(١) مدير قسم البحوث الاجتماعيَّة بشبكة كولومبيا للإذاعة والتليفزيون.

(٢) بواسطة: «المتلاعبون بالعقول»، (ص/ ٢٣٤).

تعين علىٰ صناعة الأفكار، وبذل الجهد، وابتكار الوسائل، وتكوين حالة القدرة والفاعلية في مواجهة هذا التشويه.

إنَّه شيءٌ أشبه بمعرفة المرض، وموطنه الأصلي، وأعراضه، ودرجة قوته، والفيروسات المسبِّبة له، كل ذلك مما يعين علىٰ مواجهته وعلاجه.

إنَّ الخطر الحقيقي كما نبَّهنا أكثر من مرة هو في الجُدُر العازلة، التي تُضرَب بين أي تيار ثقافي اجتماعي إصلاحي وبين المجتمعات، وإنَّ التشويه الإعلامي وتزييف الوعي، وتزوير الواقع، وصناعة الصور غير الأمينة وغير النزيهة عن جماعة من الناس = هو من أكبر وأعظم الجُدُر الفاصلة التي تُفسد ما بينهم وبين المجتمعات، وتقطع التواصل، وتسدُّ منافذ البلاغ.

والإدراك الإجمالي لوقوع التشويه لا يكفي هاهنا، فإنه يشبه أن تدرك إدراكًا إجماليًّا أنَّ هناك خطرًا، هل يغني هذا عنك شيئًا، حتىٰ تعرفَ طبيعته، وقوته، ومداه، ومن أين يمكن أن يتسرَّب إليك، وأيُّ زِيٍّ سيرتدي حال تسربه هذا؟

إنَّ الوعي بذلك كله: طرائقه، وسبله، وأنماطه، ولغته، ورموزه، وإشاراته، وعلاماته، ومقولاته الأساسيَّة التي يتم صياغتها في شكلها الإعلامي الجادّ والترفيهي = هو أول ضربة مِعْول تدقُّ في أعناق هذه الجُدُر.

ولعل هذه الورقة التي قام علىٰ كتابتها مسؤولو المجلس الإعلامي بنموذج محاكاة منظمة التعاون الإسلامي (مويك) بجامعة عين شمس = تكون لَبِنَةَ بدايةٍ وأساس للراغبين في هذا من المشتغلين بهذا اللون من النشاط.

شيخ جاكسون

(وإنما يقع غَلَطُ أكثر الناس أنه قد أحس بظاهر من لذَّات أهل الفجور وذاقها، ولم يذق لذات أهل البر ولم يخبرها).
ابن تيمية.

(١)

شابٌّ سلفي عادي، يبدو عليه جَليًّا الالتزام بنمطِ الحياة الملتزمة التي يحرص عليها جمهور الشباب الإسلامي عمومًا، والسلفي خصوصًا، حتىٰ في التفاصيل البسيطة مثل الأذكار، وتدليله لزوجه بقوله: عائش، واسم ابنته روضة، ومدرستها الإسلامية.

له اتصالٌ بأحد مشايخ السلفية، ظهر زيه في الفيلم مطابقًا للشكل العام لمحمد حسين يعقوب، في حين كان اسمه علىٰ نفس وزن اسم الحُويني.

تأتي الآخرة علىٰ رأس أولويات صاحبنا، والدنيا بالنسبة له هي كأيِّ شيءٍ آخر لا يمكن أن يُعطَىٰ وزنٌ أكثر من صفر إذا قسناه علىٰ الآخرة، وموضوعاتُ القبر والموت وثعابين العذاب هي علىٰ رأس قائمة اهتماماته.

تبدأ أزمته حين يؤدي سماعُه لخبرِ وفاة مايكل جاكسون إلىٰ استرجاعٍ طويل ومُرهِق لماضي تعلّقه بالمطرب الأمريكي قبل التزامه، وتنتقل سريعًا حالةُ التذكر إلىٰ درجةٍ من الحنين للماضي، يقوم هو سريعًا بتفسيرها علىٰ أنها نوعٌ من النفاق والانتكاس، ويؤدي به فَقدُ القدرة علىٰ الخشوع في الصلاة والبكاء فيها إلىٰ حالةٍ من الهوس والهلاوس البصرية والكوابيس، يحتاج معها إلىٰ زيارة طبيب نفسي.

تستمر الأحداث في خطَّين متوازيين؛

الأول: خطّ الحياة الحاضرة لصاحبنا هذا، ومحاولته الخروجَ من حالة المعاناة هذه، وما نشاهده من اضطرابٍ لحياته علىٰ المستويات كافة.

والثاني: خط الفلاش باك الذي يستعضّ طفولةَ ومراهقةَ صاحبنا، وما فيها من تشوهات في التربية، وما فيها أيضًا من رحلة التعلقِ بمايكل وتأثيره علىٰ مظهره وسلوكه.

يؤدي هذا إلىٰ محاولته في الزمن الحاضر الوصولَ لسببِ حصول هذه الأزمة والمخرِج منها، سواءَ عن طريق مقابلةِ حبيبةِ المراهقة، أو عن طريق زيارة أبيه الذي هجره هو من خمسة عشر عامًا.

ويختتم عمرو سلامة -مُخرج والشريك في كتابة فيلم الشيخ جاكسون- فيلمَه بمشهدٍ لبطل فيلمه وهو بِزيِّه السلفي في غرفته الخالية، يرقص علىٰ أنغام أغنيةٍ لمايكل جاكسون.

(٢)

في الواقع وفي مقابل أفلام أخرىٰ تحاول تصويرَ الإسلاميين، لا يمكننا أن نتهمَ الفيلم بجرعة تشويهٍ عالية للصورة، هناك جرعة تشويه وجرعة اختزال، لكنها محدودةٌ قياسًا بأفلامٍ أخرىٰ كثيرة، بل بالعكس ينقِل الفيلم في كثير من الأحيان صورة عادية لهذا الشخص تبدو مجتهدة في الأمانة؛ لأن الفيلم بالتحديد لا يريد تشويه الصورة، إنما هو يَعتبر الصورة حتىٰ في أصدق تمثيلاتها = مشوهة لا تحتاج إلىٰ تشويه أحد.

من خلال عدة رمزيات استعملها الفيلم = يمكننا القول إن رسالة صناع الفيلم تتمثل في أنه لا فرق كبيرٌ بين محاولات صاحبنا المراهق لتقليد مايكل

جاكسون، وبين تلك الصورة التي هو عليها في شبابه = كلاهما مسخٌ مقلِّد، ونموذجٌ غير صالحٍ للعيش، وليس يعبر عن نفسه هو بقدر ما يعبر عن محاولة مأزومة للبحث عن هُوية مفقودة.

هل هذا يعني تصالحَ الفيلم مع نمط الحياة الإسلامي عمومًا، والسلفيّ خصوصًا لو كان اختيارًا حرًّا وليس مسخًا مقلدًا أنتجته طفولةٌ مأزومة؟

في الواقع: لا.

فرسالة الفيلم هي: أن نمطَ الحياة السلفي ليس نمطَ حياة، بل هو نمط موت للحياة، يعيشه أناس لا يحبون الحياة ولا يُحسِنون عيشها، وأن رحلةَ البحث عن نمط مستقل للحياة ينبغي أيضًا ألا تتضمن الفرار من كل نمط يُميت الحياة كما يرىٰ الفيلم.

نعم قد يحتاج الإنسان إلىٰ مرحلةٍ انتقالية حتىٰ يصل إلىٰ تخلُّصٍ تامٍّ من النماذج المستورَدة، ويَبنيَ نمطَ حياته الخاص، ولا مانع أن يشمل هذا النمطُ أجزاءً من تاريخه، فأنماطُه التاريخية ليست ميتة إلا بقدر حياته منزوية داخل نفسه.

١) مشهدُ شخصيات البطل القديمة في صورة زومبي.

٢) بطلُ الفيلم الذي تخلىٰ عن اسمه عمدًا، وصار الناس ينادونه في مراهقته باسم جاكسون.

٣) حبيبةُ البطل في المراهقة، التي تحكي قصة انتقالها بين آلة موسيقية وأخرىٰ كنوع من التغيير حتىٰ استقرت علىٰ شغفها الحقيقي.

كلها رمزيات استعملها الفيلم ببراعة لإيصال رسالته التي شرحتها بالأعلىٰ.

(٣)

الحقيقة أن هذا الفيلم وأمثاله في تعاملهم مع ظواهر التدين المعاصرة، لا بد أن يصيبوا شيئًا مما هو بالفعل أوجُه خَللِ التيارات الدينية، ونماذج من سوء التصور، وخلل الممارسة الذي يستحيل خلوُّ أي تجمع إنساني منها.

ولا شك أن تعامل التيارات الإسلامية مع قضايا السمت الظاهري، ومفاهيم مثل الالتزام والانتكاس ومعاييرهما، وقضية علاقة الدنيا بالآخرة = كل ذلك لا يمكننا نفيُ وجود خللٍ بدرجات متفاوتة، كما أننا لو استعرضنا فهم أي تجمع إنساني حر لنفس القضايا سنجده لا يخلو من خلل أيضًا.

لكن الأزمة الحقيقية هي أن هذه الأفلام ومثيلاتها من طرق الطرح التي تتناول الظواهر والقضايا أنفسهما = تعايِرُ هذه الظواهر والقضايا بمعاييرها المتوافقة مع مرجعياتها هي، وهذا سيؤدي إلىٰ إنكارِ وذمِّ ما هو من الدِّين العام الذي أتىٰ به محمدٌ ﷺ، وليس شيئًا خاصًّا بالسلفيين أو الإسلاميين، فالنزاعُ هنا سيكون مع الدين الحقِّ نفسه، وليس مع فهم تيارٍ له.

ونحن وإن كنا نحب للمسلمين جميعًا أن يكونوا أدق في تصوراتهم عن هذا الدين الحق، ويستمروا في مراجعتها علىٰ الوحي = فإننا نؤكد علىٰ أن نقدَ وجود الخلل في جانبٍ هنا وجانب هناك، لا ينبغي أن يؤديَ إلىٰ نقد ما هو دينٌ متفقٌ عليه ثابتٌ بالنصوص، إلا إذا أعلن الشخصُ أنه مُتحلِّلٌ من أصل هذا الدين، وحينها يكون النقاش معه من نوعٍ آخر.

الحقيقة أن هذا الفيلمَ ليس مُوجَّهًا نقدًا للإسلاميين بقدر ما هو مُوجَّهٌ للشرائح المجتمعية العامة، منفِّرًا لهم من الإسلاميين، لا كآراءٍ أو اتجاهاتٍ سياسية أو حتىٰ اتجاهاتٍ عنيفة، وإنما هو هنا ينفرهم من الإسلاميين كنمطِ عيش، وهذا بالتحديد هو ما تعمل عليه جهاتٌ كثيرة في هذه الفترة، وهو إغراقُ

الناس بأسئلةٍ وشُبُهاتٍ، الغرض من مجموعها أن يُشكِّك في نمطِ العيش هذا، لِيُمَهد بعد ذلك لاستلاب الإنسان من الإسلام كهُويةٍ وثقافة ومرجعية للعيش.

فبالتوازي مع مرحلة العلمنة كحذفٍ للإسلام من خيار المرجعية في المجال العام، يعمل آخرون هنا علىٰ حذف الإسلام كمرجعية ثقافية للهوية والمجال الخاص.

وإذا كنا نحن ننكر أن يختار الإسلاميُّ نمطَ حياةٍ معين يجعله دينًا = ما لم يكن هذا النمطُ هو الهَديُ العام الذي أتىٰ به محمد ﷺ، وإذا كنا نؤكد أن بعضهم يستورد من ثقافات أخرىٰ وينسب للسنة ما ليس منها (اللباس الخليجي في مصر نموذجًا) = فإننا نؤكد أيضًا أن كثيرًا من أنماط عيشهم هو هَديُ محمدٍ بن عبد الله ﷺ، أراده أن يكونَ نمطَ عيش للإنسان، وهو لم يُرد هذا ولعًا بالجزئيات والشكليات، وإنما شرعه الوحي لأن تكامل هذه الجزئيات داخل نظام عيش متكامل = هذا مما يحبه الله.

(٤)

إن الإيمانَ بالله ﷻ والتمسكَ بدينه والتزامَ وحيه = لا يمكن أن يحصُل للإنسان بالأماني، ولا يثبت في القلب ويجري علىٰ الجوارح بمجرد الدعوىٰ؛ وإن أية دعوىٰ لا توجد إجراءات عملية لدعمها = هي مجردُ شعارٍ فارغ.

لذلك فإن التأملَ فيما جاء به النبي ﷺ يصل بك إلىٰ حقيقةٍ ثابتة، وهي أن الإيمان لا يتم للمؤمن حتىٰ يكون نمطَ حياة، وحتىٰ يكون عادةً بالمعنىٰ الإيجابي للعادة الذي يعني: الخِفَّة علىٰ النفس، ومع الخفة التمتع، وبرد الطمأنينة، وراحة السكينة.

وأي نظرةٍ لبنية النظام الذي أتىٰ به الوحي لا تُراعِي تكاملَه، ستؤدي إلىٰ خللٍ عظيم يؤثر علىٰ فعاليةِ الجزء الذي عظمه هذا المختزِل للنظام؛ فإنّ ضَعفَ

بعضِ أجزاءِ النظام وعدم تفعيلها لأسبابٍ خارجة عن إرادة الإنسان، ويعجز عن إزالتها = هو بعضُ الابتلاء والمحنة الكامنَين داخل بنية هذا النظام نفسه، ليبلوكم كَيفَ تَعمَلُونَ، أما الاختزال الاختياري لبعض بنية النظام، وتعطيلها عن التفعيل، أو تعظيم أجزاء منه تعظيمًا فوق أوزانها في الوحي = فإنه من الفتنة التي تُضِلُّ عن الحق، ولا يعذر اللهُ أصحابَها إلا ما شاء.

من هنا: ابدأ ثانية في إعادة النظر لهذا الكم من الجزئيات والشعائر، ودقيق الأمور وجليلها، ومقاصدها ومقدماتها = ستجد نفسك أمام نسقٍ متكاملٍ، الهدفُ منه هو أن يجعلَ الدنيا موصولةً بالآخرة، وأن يجعلَ الإيمانَ خطًّا مُتصلًا من القلب إلىٰ الجوارح، ومتصلًا من الفرد إلىٰ الجماعة، ومتصلًا من الجماعة إلىٰ العالَم، ومتصلًا من العالم إلىٰ مسار التاريخ كله، إلىٰ أن يقبض اللهُ المؤمنين وهم شهداؤه علىٰ خلقه.

إنه مسارٌ متصل، ونمطُ حياةٍ ممتدٌ من ذكر الانتباه من النوم الذي عظَّم اللهُ أجره إلىٰ أذكار النوم وما فيها من الالتجاء إلىٰ الله والبراءة من الحول والقوة، مرورًا بالتَّطهُّر، والسِّواك، والقرآن، والصلوات المتتابعات، ومنظومةِ الحقوق الأخلاقية والتشريعية التي يجب عليك أن تلتزم بها تِجاه الدوائر القريبة والبعيدة، كل ذلك يجعل الوحي حيًّا بقدر حياة حَمَلَتِه والعاملين به.

حتىٰ ذنوبك، ومعاصيك، وسقطاتُك، وزلاتُك، وطباعُك السيئة، وشهواتُك التي لا تطيقُ الإقلاعَ عنها = كل ذلك هو نقصُك الذي يصنع كمالَك، كمالُك في توبتك منه، كمالُك في استغفارك منه، حتىٰ مع عجزك عن تركه، كمالُك في هجرانك للكبائر، وتعظيمِ قدر الدم الحرام، والمال الحرام، والعِرض الحرام، كمالُك في طلب الحسنات اللائي يُذهِبن السيئات، كمالُكم في شفقتكم علىٰ الناس؛ لأنكم تُذنبون كما يذنبون وترجُون من الله ما يرجون.

إن عمود هذا الأمر يكمن في أن تصنع نمط حياتك، وأن تكون نسيجًا وحدك، وأن تُحسن ما استطعت فيحسن الله إليك، وأن تتصالح مع نقائصك؛

لا تَصالُحَ الراضي بها، وإنما تصالُح من يرجو رحمة الله، ويكاثِر بالماء الخبثَ، ويسأل الله عفوه ورحمته.

وذروة سنام كل ذلك: أن تُبقيَ علاج الحبل متصلًا من يقظتك إلىٰ نومك؛ فإن الحبل إذا دام اتصاله واتصل علاجه = قَوِيَ فأصلح ما تفلَّت من خيوطه.

واللذةُ التي تجدها باتصال الحبل لا تعدُلها لذة أخرىٰ من اللذات التي يَحسبُها بعضُ الخلق أنماطًا للعيش هي وحدها الحياةُ وغيرها موت؛ لأجل ذلك يقول شيخُ الإسلام: (**وإنما يقع غلط أكثر الناس** = أنه قد أحسَّ بظاهرٍ من لذَّات أهل الفجور وذاقها، ولم يذق لذاتِ أهل البر ولم يخبرها؛ ولكن أكثر الناس جُهَّال كما لا يسمعون ولا يعقلون، وهذا الجهل؛ لعدمِ شهودِ حقيقةِ الإيمان، ووجود حلاوته، وذوق طعمه).

الشيخ السوبر مان

(أكثرُ المشايخ والقيادات التاريخية يظنون أنهم يفهمون في كل شيء، وهذا من المعضِلات المزمنة للصحوة الإسلامية كلها، وهي في التيار الجهادي أشدُّ كارثية).

أبو مصعب السوري.

(١)

أربعون عامًا هي بالتقريب عمرُ هذا الطَّور الذي نشهده من أطوار التيارات الإسلامية، وهو الطور الذي يُسلِّم الكثيرون أنه علىٰ وشك التحول لطور جديد له معالم تختلف بدرجةٍ ما عن الطور السابق؛ وهو الاختلاف الذي يتم تحت وطأة التجربة العصبية والمرهقة التي تمر بها التيارات الإسلامية من خمس سنوات.

إشكالية القيادات والرؤوس هي واحدة من أهم الإشكاليات التي يجب أن نعتنيَ بدرسها وتحليلها، إذا ما أردنا أن نفهم هذه التيارات فهمًا صحيحًا، سواء علىٰ مستوىٰ الدوافع، أو علىٰ مستوىٰ التصرفات، أو حتىٰ علىٰ مستوىٰ النتائج.

وسأتناول هنا هذه الإشكالية من زاويةٍ بعينها، وهي زاوية نظر القيادات إلىٰ نفسها، أو نظر أتباعها إليها، علىٰ أنها تملك الحلول السحرية والرؤىٰ الشاملة، والمشورة المتجاوزة في قدرتها ونجاعتها لحدود التخصصات المعرفية ومختلف المجالات والظواهر الاجتماعية.

الإسلاميون في عالمنا العربي وشطرٌ كبير أيضًا من العالم الإسلامي = هم أبناء مجتمعٍ فقيرٍ في بنيته الاجتماعية المدنيَّة، فقير في مؤسساته، فقير في كوادره ونخبه، فقير في سادته ووُجهائه، إنه مجتمع الدول العربية الحديثة التي أنهكها الاستعمار، ودمَّر جماعاتها الوسيطة، ثم أتت حكومات ما بعد الاستعمار؛ لتكمل طريقَ الهدم نفسه، ولتحافظ علىٰ حالة الهشاشة المجتمعية التي تُؤمِّنُ لها سلامة أركان حكمها.

وبعد كل هذه الهشاشة، فإن الإسلاميّ عند التحاقه بالمجموعة الإسلامية التي اختارها = يُفارق البقية الباقية من روابطه الاجتماعية، ويقطع جزءًا كبيرًا من ولائه لها؛ لينتقل بولائه للتيار الإسلامي الذي التحق به، ولأفكاره وتوجهاته وأدبياته، والأهم: لرموزه وقياداته ورؤوسه.

ودعونا نضيف لعاملِ الفقر الاجتماعي، عاملَ فقر الوعي والمعرفة، وضعف العملية التعليمية في العالم العربي، وعجزها عن مد المتخرجين منها بأدواتٍ للتفكير السليم، وفقدان العملية التعليمية لخارطةٍ معرفية لا تركز علىٰ الكم قدرَ تركيزها علىٰ الكيف، خاصة من حيث حرصُها علىٰ تكوين عقلية علمية مُنظَّمة تُحسن اختبار صدق المعرفة المقدَّمة لها في مختلف المجالات.

هذان العاملان، ما هو مجال تأثيرهما؟

دعونا نكمل القصة!

(٢)

مع حدوث هذا الانتقال، تتعمَّق الرابطة التي تربطك كإسلامي بهذه القيادة، وهي رابطةٌ تتنوع بين الرابطة التنظيمية في تيارٍ كالإخوان المسلمين ويشبهها السلفية التنظيمية، وبين الرابطة المشيخية في السلفية العلمية والدعوية، وبين رابطة الإمارة في التيارات القتالية/ الجهادية.

هنا يبدأ العاملان في التدخل؛ فالرابطة التي تتعمق، مع ضعف البِنىٰ الاجتماعية المحيطة بك، مع فقرك المعرفيّ وضعف أدوات التفكير عندك، وشعورك بهذا وباحتياجك لمصدرٍ آمنٍ للمعلومات والأفكار = تبدأ في التسليم لقيادتك، وليس هذا فحسب، وإنما أنت في الغالب تُسَلِّم تسليمًا غير مشروط، وغير محدود، ويتحول الشيخ/الرأس إلىٰ مصدر كليّ المعرفة، إنه الشيخُ البصير، الفقيهُ بالشرع والواقع، إنه واحدٌ من إخواننا الذين بالأعلىٰ، الذين يرَون ما لا نرىٰ، أصحاب التضحيات، والعبادة المجلَّلة بالعلم والتقوىٰ، ولا. ليس هذا في الفتيا الفقهية أو الخبر عن الشرع فحسب، بل حياتك الزوجية، خياراتك التعليمية، مساراتك المهنية، تحليل الواقع ورؤيته، والتحكم برؤاك وخياراتك، كل شيء تقريبًا يتم تسليمُ دفته للقيادة.

والقيادة بدورها تستمع بهذا، فمن ذا الذي يبغض تبعية لا تسأله عما يفعل، ولا تراجعه الأمر؟!

في أحد الحوارات مع الشيخ محمد الغزالي السقا ﷺ، سأله المحاورُ عن أسباب استبعادِ الشيخ حسن البنا له من التنظيم الخاص رَغم ترشيحه له = فأجاب الشيخُ الغزالي بأن البنا قال نصًّا لمن رشح له الغزالي: (لا يصلُح هذا الرجل للنظام الخاص بتاتًا، نظامُكم نظامٌ عسكريّ، وهذا الشيخ يعترض ما لا يعقِل).

هل هذا خاصٌّ بالتنظيم الخاص، أو بعبارة أدق هل هذا خاصٌّ بالنُّظُم العسكرية؟

في الواقع إن التيارات الإسلامية -علىٰ اختلاف تنوعاتها-، تستحضر في علاقاتِ القادةِ بالأتباعِ مفاهيمَ الجُندية، وإن كان هذا يَحدث بدرجات متفاوتة بلا شك، إلا أنه يبقىٰ قيمة كامنة تحكم العلاقة بين القادة والأتباع.

(٣)

إنَّ استبطان القادة والأتباع لمفهوم الشيخ/القائد السوبر مان كان واحدًا من خطايا وكوارث التيارات علىٰ اختلافها وتنوعها؛ إن حالةَ الفقرِ المعرفي العام، وانحسار الموارد التكوينية والمعرفية لقيادات التيارات الإسلامية، ومحدودية تخصصاتهم = تَحوَّل بـصورةٍ مباشرة، وبين امتلاك أحدهم لشرعيةِ أن يكون مصدرًا للرأي والقرار ورسم المسارات، بهذه الصورة.

وحتىٰ التيارات التي تزعم أنها تَصدُر عن مجالس شورية تتلاقح فيها الآراء، أثبتت شواهدُ خمس السنوات الأخيرة مدىٰ صُورية هذه المجالس، أو علىٰ الأقل: مدىٰ فقر وضحالة أعضائها بحيث لا يُقوِّي بعضهم بعضًا -إذا استعملنا لغة علماء الرجال في نقد الأسانيد.

قد يوجد النوابغُ في أمةٍ ما في بعض حِقَبِها الزمنية، وقد يوجد في التيَّار الواحد فردٌ فذٌّ متنوعُ المعارف وُهِب أدوات القيادة وسداد الرأي ونفاذ البصيرة، لكن أن يُظن هذا في كل شيخٍ ترأَّسَ قومًا، أو في كل قيادةٍ أعطاها مكانتَها تسلسلٌ تنظيميٌّ لا تُعرف له أسسٌ عقلانية مُعلَنة = فهذا ضربٌ من الفساد تشهد عليه خطايا السنين الماضية.

إن المسؤولية عن هذه الكارثة مسؤوليةٌ مشتركة؛ سهمٌ منها للقيادات التي استروحت لمكانةٍ غير مشروعة، أعطتها لهم جموعٌ لا تدري ما تصنع.

وسهمٌ منها لأتباعٍ قعدوا عن تطوير أدواتهم ومعارفهم، ورضوا أن يَبقوا في وهدةٍ سافلة، تُلقَىٰ إليهم لُقَيمَات الأوامر، وترتعدُ فرائصهم خشيةَ الطَّرد والحرمان إن هم طلبوا حقَّهم حتىٰ في فَهم ما يُلقىٰ إليهم، فضلًا عن مناقشته، أو المحاسبة علىٰ نتائجه وآثاره.

وسهمٌ فيها للكل مجتمعين، حيثُ قلَّ فيهم الفقهاءُ، وقلَّ فيهم السادةُ والوُجهاءُ، وقلَّ فيهم الخبراءُ أهل الاختصاصات المتنوعة.

(٤)

إن من أكثر ما تُسلِّمُ له العقولُ في قضية السمع والطاعة: لزومَ الطاعة في الجُندية، وأنَّ الجندي لو فكَّر وناقش = لم تستقم العسكرية، وربما أدىٰ ذلك لكوارث في الحروب.

ورَغم ذلك فإن أحدَ أهمِّ أحاديث الطاعة، وأنها لا تكون إلا في المعروف = جاء في سياق الجندية والعسكرية؛ ليكون هذا من أهم إصلاحات الإسلام للنُّظُم العسكرية القائمة في العالم.

عن علي ﵁، أن النبيَّ ﷺ بَعثَ سَرِيَّةً، وأمر عليهم رجلًا، وأمرهم أن يُطيعوه، فأجَّجَ لهم نارًا وأمرهم أن يقتحموها، فهمَّ قومٌ أن يفعلوا، وقال آخرون: إنما فررنا من النار، فأبَوا، ثم قدِموا علىٰ رسول الله ﷺ، فذُكر ذلك له فقال رسول الله ﷺ: **(لو دخلوها لم يزالوا فيها إلىٰ يوم القيامة، لا طاعةَ لبشرٍ في معصية الله ﷻ إنما الطاعة في المعروف)**.

وهذا يقتضي أن العقلَ لا ينبغي أن يتوقفَ عن محاكمة ما يُصدَر له من أوامر، حتىٰ في سياق الجُندية؛ ليُمَيِّز ما يتعلَّق بالحلال والحرام من غيره، ثم يَعرِض هذا الذي ميزه علىٰ الوحي فلا يُطيعُ في معصية.

ولم يَخلُق اللهُ بني آدمَ إلا لعبادته، ولا تستقيم عبوديتُهم حتىٰ يتحرروا من كل عبوديةٍ لغيره سبحانه، ولا يتم لهم هذا التحرر إلا بأن يستقلَّ نظرُهم وتفكيرُهم عن الطاعة العمياء، ولا يستقل لهم هذا النظر حتىٰ يستكملوا أدواته؛ فإن طلبَ الاستقلال بغير أدوات سيزيد الأدعياءَ المُتسنمين ذُرَىٰ ما لا يُحسنون، ولن ينفع صاحبه ولا المسلمين.

واستكمالُ الأدوات عمليةٌ متتابعة مدة العمر، لا ينفكُّ عنها الإنسان، وهو مأمورٌ في كل حالٍ، بحسب طاقته وما حصله من العلم: أن يعرِضَ ما يُؤمر به علىٰ الوحي، فلا يطيع في معصيةٍ بانت له، وإن ساغَ له التأني فيما اختلف فيه

الفقهاء، إن كنا في سياق المباحثات الفقهية = فإن أكثرَ ما يُفسِد الناس ليس التسليمَ في هذه المنطقة، وإنما تسليمُهم عقولهم لرؤوسهم في قطاعاتٍ واسعةٍ من المعارف والظواهر والخيارات = ليس قولُ أولئك الرؤوس فيها بأولىٰ من قولك فيها، وليسوا فيها بأعلم منك، لا أعني أن تقول مثلهم، ولكن أعني أن كليكما يحتاج إلىٰ غيره ينظر له، وتلك عاقبة تيارات أَفرغت بِناءَها من ذوي الاختصاص القادرين علىٰ تقديم الرأي.

وتلك عاقبةُ قومٍ قلَّ فيهم السادةُ أهلُ الرأي والمشورة والنظر.

ثالثًا

الدراسات الشرعية

أركان الإبداع العلمي

إن فتق بابٍ من أبوابِ المعرفةِ علىٰ نحوٍ يُعيد الباحثين لساحة اشتباك التفكير في موضوعٍ ما = هذا هو أساسُ مفهوم الإبداع العلمي.

وفتحُ أفقٍ جديدٍ للتفكير والبحث في مسألةٍ ما، أو بابٍ ما، -ولو بمجرد إثارة الأسئلة- = هو من أشرف العلم؛ لأنه يَفتَح بابًا لزيادة العلم وزيادة بيانه؛ لأجل ذلك قال النبي ﷺ: «**هذا جبريلُ** عليه السلام**، جاءكم يعلمكم دينَكم**»، رغم أن جبريل عليه السلام لم يَزد عن السؤال؛ لكن لما كان السؤالُ فاتحًا لباب البيان = جُعل هو نفسُه بيانًا وعلمًا.

وكذا كل مسلكٍ يكون سببًا في زيادة الاهتداء؛ لذلك كان الصحابة يعجبهم أن يأتيَ الرجل من أهل البادية فيسأل النبي ﷺ لما يفتحه ذلك لهم من أبواب بيان الوحي.

ومفتاح الإبداع العلمي: إنما يكمن في إعادة التفكير مرة أخرىٰ، وفي تقليل عدد المسلمات التي يبدأ الإنسان تفكيره من بعدها، واضعًا إياها خلف حاجز ما لا يُعاد فيه النظر.

لكن فتح آفاق التفكير، ودوام المراجعة، وتكرار النظر، كل ذلك إن لم يكن يسير بالتوازي مع دوامِ الاطلاع، وجمعِ مادة النظر، وإن لم يكن مع دوام صقلٍ لأدوات المعرفة، فإن لم يكن كل ذلك يسير إلىٰ جوار خطوات بناء منهج

النظر والتحليل والتفسير = فهو بابٌ من أبواب الضلال عن الحق، مهما خدعك عن تلك الحقيقة أسماء التفكير والمراجعة والنظر التي سمىٰ نفسه بها؛ ولأجل ذلك اعتَبر الصحابة أسئلة صبيغ بن عسل من باب الفتنة، وليست من باب سؤال الأعرابي الذي كانوا يفرحون به وكان يعجبهم.

فلدينا هنا ثلاثة أركان:

الركن الأول: الاطلاع وجمع المادة.

من الأمثلة التي تُضرب للسخرية من الفلاسفة، ما يحكونه أن أحدهم كتب كتابًا في التدليل العقلي علىٰ أن عدد أسنان المرأة أقل من عدد أسنان الرجل، وكان يُساق للتعليق علىٰ ذلك قول القائل: **قد كان يكفيه أن يفتح فم امرأته فيعد أسنانها.**

ربما ضربت هذه الحكاية سخرية ولا أصل لها، وربما سيقت أصلًا للتدليل علىٰ الفرق بين المنهج العلمي القائم علىٰ الحس والمشاهدة، وبين المناهج العقلية التجريدية، لكن كل هذا لا يمنع من أن نسوقها هنا للدلالة علىٰ طريقة سيئة شائعة في الناس = وهي أن يُدليَ كلُّ واحدٍ منهم بقوله أو رأيه بِناءً علىٰ ما عنده من معلومات قبْلية في الموضوع محلَّ النقاش.

ولو كان هذا الشخص متخصصًا متقنًا لموضوع النقاش = لأمكن فهم هذا، لكن غالب من يسلكون هذا المسلك يكونون من أبعد الناس عن هذا، وقد استَشْرت هذه الآفة في الناس حتىٰ صار الرجل يقول برأيه في مسائل عِظام بِناءً علىٰ فتيلةٍ سوداءَ بقت في نفسه، أو سلخةٍ اهتبلها من محرك بحثٍ أو موقعٍ إلكترونيّ، وصار الناس يَعُدُّون نظرهم في المسألة بما في نفوسهم من معلوماتٍ قَبْليةٍ ناقصة، وأطراف علمٍ غير محقق، وقدرةٍ ذهنيةٍ علىٰ تشقيق النظر، دون أن يكونَ مع ذلك استيفاءٌ للنظر في مصادر المعرفة، جمعًا وتصنيفًا، وتنقية وموازنة = صاروا يعدون كل ذلك قولًا ينبغي أن يُسمع له، والواقع أنه نوعٌ من القول علىٰ الله بغير علم، ليس إلا.

وجمع المعلومات الكافية عن الموضوع محل البحث = هو الخطوة التي لا يستغني عنها عالمٌ أو متخصصٌ في أي نوعٍ من أنواع العلوم، بل وحتىٰ الصناعات والحرف.

الركن الثاني: صقل الأدوات.

المقولات التي في كتب التنمية البشرية ومساعدة الذات؛ لا أثق كثيرًا بصحة نسبتها لأصحابها، لكني علىٰ كلِّ حالٍ أستفيد من مضمون هذه المقولات، بقطع النظر عن صحة نسبتها.

من تلك المقولات مقولة قرأتها منسوبة لإبراهام لِنكولن يقول فيها: **لو كانت عندي عشْرُ ساعاتٍ لقطع شجرة** = لقضيت ستًّا منها في شحذ الفأس. **هذه المقولة تعبر ببلاغة شديدة عن قضية مهمة، تنتشر أهميتها في مجالات الحياة كلها وهي**: أن جزءًا كبيرًا من نجاحك وتوفيقك في بلوغ ما تحب = يعتمد بدرجة أساسية علىٰ جودة الأدوات التي تملكها: مواهبك ومدىٰ قدرتك علىٰ صقلها، وأدواتك المعرفية والتقنية، ومدىٰ قدرتك علىٰ تطويرها، وعلاقاتك، وبيئتك، وظروفك، ومدىٰ قدرتك علىٰ تهيئتها، بحيث تكون عونًا لك.

والفكرة هنا: أنه كلما طال الوقت وزاد الجهد المبذول في تحصيل وتجويد الأدوات = كان ما بعده أيسر وأسهل.

إن أبواب العلم والمعرفة ليست استثناءً هنا؛ فلكل باب من أبواب العلم أدواته العامة التي يشترك فيها مع العلوم المجاورة له، وأدواته الخاصة التي تتعلق بالتجويد والإتقان فيه هو، وإن لم تكن من لوازم غيره من العلوم، وإتقانُ نوعيّ الأدوات هذين = هو الركن الثاني من أركان الإبداع في أي فرع من فروع المعرفة، فلا إبداع في علوم الوحي بلا إتقانٍ لأدوات تفسير النصوص -بعد التحقق من ثبوتها-، ولا إبداع في الفيزياء بلا إتقان للرياضيات، ولا إبداع في العلوم السياسية بلا إتقان لحصيلةٍ أساسيةٍ في مجالات الاقتصاد والاجتماع.

الركن الثالث: بناء المنهج.

لمنهج النظر واكتمال الحد الأدنىٰ منه فضلٌ عظيم جدًا، وكل إنسان اكتملَ منهجه في النظر والتفسير، والتحليل والتركيب، والتقييم والاستنتاج = فقد اكتملت عدته العلمية، وأمكنه أن يكون له رؤية مستقلة في أي مسألة بمجرد أن تجتمع لديه معطياتها الأساسية.

وبدون منهج النظر: يظل الإنسان الذي حصَّل معطيات المسألة = أسيرًا لوجهات النظر المطروحة حولها، وقصارىٰ أمره أن يتخير، أو يلفّق بينها، دون أي رؤيةٍ مستقلة.

وإصلاح المنهج هو وظيفة العمر، وهو نسق مفتوح يموت أكثر الناس ولم يتمه، وإصلاح المنهج حلقات، في كل حلقة ميزان يجب أن تدركه، فإذا أدركته = وَزنتَ به ما وُضع هذا الميزان له.

يقول بيجوفيتش في نصٍّ مهم: «هناك أناس يُكدِّسون المعارف في عقولهم من دون أن تتسعَ رؤيتهم؛ فهذا الاتساع لا يتحقق إلا من خلال الأفكار».

قلت: لدينا هنا ثلاث مراتب:

المرتبة الأولىٰ: الحصيلة المعلوماتية؛ وهذه يكفي لتحصيلها مواصلة القراءة والاطلاع الثقافي من غير درسٍ منهجي لتحصيل الأدوات.

المرتبة الثانية: إنتاج الأفكار؛ وهذه لا بد لها من خطوتين أساسيتين: ١) الدرس المنهجي الذي يقصد إلىٰ ضبط أدوات ومفاتيح العلم أو المجال المراد إنتاج الأفكار فيه. ٢) مداومة الاطلاع المخلوط بالتأمل النقدي علىٰ كتابات المبدعين والمجددين وأصحاب النقلات المحورية في العلم المراد إنتاج الأفكار فيه، وتزداد القدرة علىٰ إنتاج الأفكار بزيادة الاطلاع الثقافي خارج مجال العلم المراد إنتاج الأفكار فيه.

المرتبة الثالثة: صياغة منهج النظر، والذي يليه -إن استطعته- صياغة رؤية منهجية مترابطة ومتكاملة.

وهذه أشق المراتب وأعسرها، ولا تُنال إلا بطول الزمان وتكرار النظر، ومداومة البناء والهدم، وإعادة التشكيل مع التواصل والحوار، والصبر التام والانقطاع التام.

والحقيقة أن التأمل وتكرار النظر وتقليب وجوه الرأي = هو الأداة الأهم لإنتاج الأفكار وصياغة المنهج؛ **لذلك يقول بيجوفيتش في نص مهم آخر**: «كثرةُ القراءة لا تجعلنا أكثرَ ذكاءً، فبعض الناس يلتهمون الكتب من دون الوقفات الضرورية للتفكير، هذه الوقفات ضرورية من أجل هضم المقروء ومعالجته، من أجل استيعابه وإدراكه . . . ، إن القراءةَ تقتضي إسهامَ القارئ فيما يقرأ، ويحتاج هذا إلىٰ وقت، كالنحلة تُحوّل الرحيق في بطنها إلىٰ عسل».

وبعدُ..

فالنظر الذي يعتمد علىٰ جمع ما يتعلق بالمسألة، والنظر في أجزاء المسألة جزءًا جزءًا، مع جودة ترتيب المقدمات والنتائج، واختبار ما يتم إيراده من الحجج، والعمق في استقراء أسباب الظواهر وصولًا إلىٰ تفسيرها، مع الحذر من السطحية، والتفسيرات الواحدية، ومع فتح النسق، وتقدير احتمال الخطأ = هذا هو التفكير المستقيم الذي يقود للعلم، ويُنقذ صاحبه من براثن المغالطات والأوهام، وبمثلِ هذا التماسك المنهجي؛ أقام الأئمة صروح العلم.

وأنا أريدك أن تتأمل في أمر عظيم يغفل عنه الناس:

أنت تسمع كثيرًا عن أن علماء هذه الأمة كانوا يقولون ويعظمون من يقول: لا أدري.

وأنا أريد أن أقول لك: إنَّ أكثر قول (لا أدري) عند السلف ليس باعثَها الجهلُ، وإنما حملهم عليها احتياجُ القول لفضل اجتهادٍ ونظر.

وهذا هو ما غُفل عنه في زماننا؛ فكثُرت الفتيا فيما يحتاج للنظر والاعتبار، وقَلَّتْ في الناس (لا أدري)؛ لأنهم ظنُّوا أن مجردَ استحضار جوابٍ يغني عن (لا أدري)، وأن (لا أدري) لا تُقال إلا مِن جهل، وأن «العلم» أن تنظر في المسألة يومًا ويومين، ثم تقول فيها!

وليس كذلك.

والواقع أن كثيرًا مما قال فيه الواحد من السلف: (لا أدري) = قد كان معه فيه من العلم؛ ما لو كان مع رجلٍ من الناس اليوم = لحسب نفسه فقيهًا بريء الذمة إذا أفتىٰ، أما أئمة السلف: فما كانوا يرون ذاك الذي معهم يقوم بالفتيا، ولا كانوا يسوغون للرجل أن يهجم علىٰ المسائل بما معه من علم ناقص، وكانوا يرون فرقًا عظيمًا بين أن تعلم شيئًا هو؛ إلىٰ فضل النظر أحوجُ منه إلىٰ عجلة الجواب، وبين أن تحيطَ بعلمٍ قد اكتملت أركانه.

ولأجل ذلك، كانت الطبقاتُ المتقدمة أهلًا لأن تُؤسَّس علىٰ أيديهم العلوم، وأهلًا لئن تكونَ أزمنتُهم هي ذروة الإبداع الإسلامي.

أعمدة العلم ..

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله، وعلىٰ آله، وصحبه، ومَن والاه، وبعد..

فأعمدةُ العلم التي أريدُ هنا هي كتب كل علم قامت من هذا العلم مقام الحلقات التجديدية والنقلات النوعية والمراحل الفاصلة في تاريخ العلوم..

فأعمدةُ العلم نوعان:

الأول: الكتب التي أسست المعرفة في هذا العلم.

الثاني: الكتب التي انتقلت بهذا العلم نقلة فاصلة عن آخر طور تأسيسي؛ فصارت بدورها تأسيسًا جديدًا، وليست قطيعة معرفية كما يُسميها بعضهم، ولا تكون قطيعة إلا إذا أبطلت مضامين ما قبلها وبنت مضامين أخرىٰ؛ فإن فعلت هذا؛ ساغ تسميتها قطيعة مع بقاء مجال للبحث في أسس هذه القطيعة وظرفها التاريخي هل هي بالفعل قطيعة تامة؟

والنقلات الفاصلة أعم من أن تكون إبداعية تجديدية؛ بمعنىٰ التجديد الشرعي الذي هو إدراك ما عليه الصدر الأول وما كانوا ليكونوا عليه، وإنما قد تكون النقلة فاصلة؛ لأنها تجديدية، وقد تكون فاصلة؛ لأنها قطعت ما قبلها من سياق العلم إلىٰ سياق تجديدي إبداعي معرفي جديد، ولو لم يكن تجديدًا بالمعنىٰ الشرعي.

وبالمثال يتضح المقال:

فكتب أبي الحسن الأشعري ﵀ هي من أعمدة علم الكلام الأشعري، وهي من النوع الأول؛ لأنها الكتب التي أسست المعرفة في هذا العلم.

وسياق العلم بعدها فيما كتبه ابن فُورَك والباقلاني والجويني والغزالي، وعلىٰ الرغم من وجود خلاف بينها وبين لحظة التأسيس الأولىٰ بلغ أَوْجَه في كتب الغزالي؛ فإن النقلة الفاصلة التي تعد تأسيسًا جديدًا هي كتب فخر الدين الرازي ﵀.

وأنت ترىٰ من هذا المثال أنه وَفْقًا لرؤيتنا علىٰ الأقل فلم تكن هذه النقلة إيجابية، ولا حتىٰ كان التأسيس الأول إيجابيًّا تمامًا، لكن الذي يُدخلها في محل بحثنا أنها فاصلة محورية.

فأعمدة العلم هي كتبه المحورية التي تؤسس للمعرفة فيه أو تفصل بين مرحلة معرفية في تاريخ العلم ومرحلة أخرىٰ بتأسيس جديد، بقطع النظر عن المضامين وميزان الحق والصواب فيها؛ لأن المقصد أن هذه النقلات هي مفاتيح فهم العلم وفقهه، وليس المقصود هو الحكم علىٰ مسائل هذا العلم؛ فتلك مرحلة تالية.

فإذا ظهر مفهوم أعمدة العلم الذي نرمي إليه؛ انتقلنا للحديث عن أهم الخصائص المميزة التي يستحق الكتاب بتوافرها فيه أن يكون من أعمدة العلم.

لأعمدة العلم خصائص تميزها عن غيرها من الكتب، ويمكنك -باعتبار آخر- أن تَعُدَّ هذه الخصائص ضوابط يَسهُلُ عليك -إذا راعيتها- معرفة الكتاب الذي هو عمدة في علمه وفرزه عن غيره مما يشبهه أو يشتبه به وليس منه.

وأول ما يلقاك من خصائص هذا الصنف من الكتب هو تشكيلها لعلامة فارقة ونقلة محورية في تاريخ العلم، تغير وجهه وتحيل شيئًا غير يسير من ملامحه.

وهذا شرط لازم لعد كتاب ما أنه من أعمدة العلم؛ فمطلق المصنفات والشروح والمختصرات والحواشي والتقريرات ليست مرادة ها هنا؛ بل لا بد من أن يكون الكتاب علامة فارقة ونقلة محورية في تاريخ العلم الذي هو فيه.

وأنت ترىٰ معي كتاب «علوم الحديث» لأبي عمرو ابن الصلاح، وكيف غيَّر هذا الكتاب وجه العلم إلىٰ الأبد، وكيف صنع هذا الكتاب صورة أخرىٰ لعلوم الحديث علىٰ غير مثال سابق، وكيف دار مَن بعد ابن الصلاح في فَلَكه؛ حتىٰ أعجزهم في الغالب عن الخروج عن المجرىٰ الذي أراد هو للعلم أن يجري فيه، ثم مثل أمام عينيك تاريخ علوم الحديث وكتبه ثم أخبرني: هل تجدها قبل ابن الصلاح كما أنت واجدها بعده؟ . . ثم اعلم أنه هكذا أعمدة العلم تكون.

ومن الخصائص اللازمة -أيضًا- لهذا الصنف من كتب العلم أن يكون الكتاب من الكتب التي عانىٰ صاحبها فيها جهد توليد الفكرة من رحم متناثر كلم مَن قبله، واستخراج المعاني من مضابئ علوم مَن سبقه من أهل العلم.

فمؤلف ذلك الكتاب من ذلك الصنف من «العلماء الذين كانوا يفكرون ويستنبطون ويستخرجون ويصنعون معرفة جديدة، وليس في باب العلم أنفع ولا أفعل من أن نتعلم كيف استنبط العلماء العلم؛ لأن الاستنباط هو الذي يهديك إلىٰ استخراج معرفة جديدة وفكر جديد، وهو الذي هدىٰ كل جيل إلىٰ تجديد علومه، وبسط معارفه، ولا يتأتىٰ لك الاستنباط الذي يقودك إلىٰ آفاق جديدة؛ إلا إذا استوعبت المسألة استيعابًا كاملًا ودقيقًا، وأدرتها علىٰ جميع وجوهها وخبرت ظاهرها وباطنها وسبرت أغوارها وتغلغلت في مغلغلاتها، واعلم أن هذه الكلمة الشائعة في تراثنا الفقهي، وهي كلمة «الاستنباط» تعني: منهجًا من: الدرس، والفهم، والتدقيق، والتمحيص» [محمد محمد أبو موسىٰ].

وقد كان هذا المنهج -بتكاليفه الصعبة- ظاهرًا ألَّم الظهور وأوفاه في كتابات أولئك النفر المبارك من أهل العلم الذين يمكن لنا أن نصنف كتبهم بأنها من أعمدة العلم.

وأنت ترىٰ معي أنَّ كتابًا مثل «الموافقات» لأبي إسحاق الشاطبي وترىٰ أنه ليس بوسعنا الزعم أن أبا إسحاق هو أول من صنَّف في هذا العلم -أعني: علم الأصول بعامة والتقعيد المقاصدي علىٰ وجه الخصوص- ولكن الذي نركن إليه واثقين مطمئنين أن أبا إسحاق قد تلقف تلك الشذرات التي نثرها الصحابة والتابعون وأئمة المذاهب في تصرفاتهم، والنتف التي عقدها الحكيم الترمذي وإمام الحرمين والغزالي والرازي والقرافي والنجم الطوفي والراغب والعز بن عبد السلام في كتبه، فَلَمَّ شعثها، ورتق فتقها، وعكف عليها عكوف العالم المبدع الواثق من أدواته، المتمكن من لسان قومه؛ فنسج من تلك الخيوط المتناثرة في كتب الفقه تارة والمتشابكة مع المباحث الأصولية تارة، والمدفونة في ثنايا التفاسير وكتب اللغة تارة أخرىٰ؛ ثوبًا متماسكًا جامعًا بين الصلابة والمرونة يعجب النساج صنيعه؛ حتىٰ إذا راموا نسج مثيله أتوه فرازوه فوجدوه نسيجَ وحدِه أنتجته قريحة مبدعة قل أن تتكرر أو يلحق بها لاحق.

ومن الخصائص اللازمة -أيضًا- لهذا الصنف من الكتب أن تنتشر بين أرجائه معالم التجديد بمعناه العام، وأن تستولي الْجِدَّةُ والابتكار علىٰ أركانه؛ فليس الكتاب الذي يُراد له أن ينطوي تحت لائحة الكتب المُؤَسِّسَة؛ بالكتاب مُكرر المعاني مُعاد الأفكار، بل هو كتاب فرَّ به صاحبه من سرداب التبعية الخانق إلىٰ رحابة الاجتهاد والْجِدَّة والابتكار.

وينعقد لساني عند التمثيل لهذه الخصيصة؛ فلا يكاد ينطلق ناطقًا إلا ويذكر كتابًا واحدًا فريدًا ليس له نظير.

أعني: كتاب «الرسالة» لواحد زمانه إمام وقته المطلبي الهاشمي محمد بن إدريس الشافعي.

ومثل ذلك الكتاب الفخم الجليل يعسر التعبير عن مدىٰ استيلاء الْجِدَّة والابتكار عليه؛ بعبارة من تلك التي يستطيعها مثلي من ضعفاء البيان بل لا زلت أرىٰ الرأي الذي رآه الشيخ أبو الأشبال أحمد محمد شاكر من أنه لا بد أن تُقرَّر فصول هذا الكتاب علىٰ كل طلبة العربية والشريعة؛ لا لقوة بيانه فحسب كما

ألمح الشيخ؛ بل لأنه درس عملي في التجديد والابتكار والاجتهاد المقيد بنصوص الشرع، قد وضع مؤلفه كتابه خدمة لنصوص الوحيين وتعبيدًا لطرق الفهم والاستنباط. .

وقد نزع الشافعي نفسه بكتابه هذا عن آصار التبعية والتقليد؛ فلم يرم نفسه في أحضان أي من المدرستين الفقهيتين الكبيرتين في عصره (الحجازية والعراقية)، إنما استغل ملكاته وأدواته في أن يصنع لنفسه ولأهل زمانه قانونًا فكريًّا للاستنباط واستخراج الأحكام من النصوص، عماد هذا القانون معرفة استقاها الشافعي بلسان ملكاته من واقع النصوص نفسها لا غير، وساعده علىٰ ذلك عناية بلغة الخطاب ومعهوده وكيفية تأتي من سلف له. .

فرسالة الشافعي هي أحد أهم الكتب احتياجًا لمثل هذا النوع من الدراسة التي نروم بيانها؛ فذلكم الكتاب لم ينل -وإلىٰ الآن- حظه من الدرس المتأني والنظر الذي يغوص إلىٰ أعمق أعماق مراد المتكلم وغرضه؛ كي يقف علىٰ الطريق التي اتبعها صاحب الكتاب ليؤسس هذا الضرب من المعرفة الذي لا نزال إلىٰ الآن نقف أمامه ذهلين مدهوشين، ونقول: رحم الله الشافعي الإمام. .

وإذا أردت دليلًا علىٰ أن هذا الكتاب الجليل لم يأخذ حقه من الدرس المتمعن؛ فارجع البصر إلىٰ الدراسات الأصولية المعاصرة، وتأمل هل فيها ما يشفي الغلة أو يسد الرمق.

ثم ارجع البصر كرتين إلىٰ التراث الأصولي، وإذن: يستولي عليك العجب من مدىٰ الهوة السحيقة الموجودة بين الشافعي ومنهجه وبين مَن كتب بعده من الأصوليين؛ حتىٰ إنك لو رمت إنزال كلامهم مواضعه من كلام الشافعي؛ رأيت عجبًا من المفارقة والمباينة والمفاصلة ولاستعجم عليك الأمر؛ فحسبت الشافعي يكتب في فن وهم يكتبون في غيره . . والله المستعان.

ومن الخصائص اللازمة -أيضًا- لهذا الصنف من الكتب أن يكون واسع الأثر عظيم التأثير فيما تلاه من الكتب والدراسات التي كُتِبَت في هذا العلم؛ فذلك النوع من الكتب الذي نحاول وصفه ها هنا؛ من شأنه أن يحتشد له أهل

العلم؛ فيفيدون منه وينسجون منه أنسجة متماسكة تفيد منها بحوثهم وكتاباتهم؛ بحيث لا يحصي الناس كم من شارح له ومختصر.

ولك أن تتأمل في «تفسير الطبري» وكيف شُغِل به الناس وصاغ به لونًا من ألوان المعرفة رد به الناس إلىٰ تفسير الصدر الأول، وانظر كم أحيا الله بهذا الكتاب من أقوال السلف ما لا سبيل إليه بين أيدينا سواه، وانظر مادة الكتب كم أعيد إنتاجها في كتب لاحقة إلىٰ زمان الناس هذا.

ثم اعلم أنه كما أن الكتاب يستفيد قيمته من نفس ما فيه من العلم والمعرفة؛ فإنه يستفيد قيمة أَجَلَّ من مدىٰ انتفاع الناس منه ومدىٰ شغلهم به.

لم يبقَ سوىٰ الكلام عن أهمية الوعي بأعمدة العلم وإعطائها حقًّا من الدرس والعناية، وهو موضوع المقالة المقبلة بإذن الله.

إن التراث الذي خلفته لنا القرون السابقة، وتركه لنا علماء المسلمين عبر التاريخ ليس شعبة واحدة، وليس جنسًا واحدًا، وليس علىٰ رتبة واحدة، وأول الخطوات التي تلزم المتعامل مع هذا التراث هو أن يعي هذا الأمر؛ كي يؤتَىٰ الحكمة في التعامل مع هذا التراث.

والتمايز والاختلاف في المستوىٰ الإبداعي، ودرجة الفقه التي حازها مؤلف الكتاب المعين في كتابه، والتي تَفْرُقُ بينه وبين غيره من المؤلفين في العلم نفسه؛ هي أولىٰ الرُتب التي ينبغي أن يوليها الباحث عنايته.

ولا غنىٰ للباحث المحتشد المتفطن؛ عن البصر بمواطن هذا التمايز الإبداعي، ولا بد له من أن يضع يده علىٰ معاقد الاختلاف التي كان بها هذا الكتاب أكثر ثراءً من الناحية الإبداعية عما قبله وربما عما بعده؛ هذا إن أراد لبحثه سدادًا أو رام لرأيه رشادًا.

وأصحاب الهمم العالية والطاقات العظيمة هم أولىٰ الناس بمراعاة هذه الفروق وتلك الضروب من التمايز والاختلاف.

والتمايز الإبداعي للكتاب هو بدوره رُتب ودرجات، وأصناف وجهات، وليست الكتب فيه سواء، بل تقل جوانب الإبداع وتكثر وتتحد وتتنوع من كتاب

إلىٰ آخر، وتمييز كل ذلك ومعرفته هو-أيضًا- من الأمور الواجب مراعاتها من قِبَل الباحثين.

بل إن معرفة أهمية هذه الكتب وفروق ما بينها يؤثِّر حتىٰ علىٰ مجالات العناية بالكتاب نشرًا وتحقيقًا، ولم يكن إلا حقًّا ما قاله الدكتور عبد الكريم بكار من أنه: «ينبغي أن نحقق، وننشر من ذلك الكم الضخم من الكتب التراثية ما يمثِّل إضافة حقيقية للمعرفة السائدة في زماننا في التخصصات كافة.

كما أنه ينبغي أن نُعنَىٰ بنشر ما يشير إلىٰ الملامح التطورية لكل تخصص، كأن ننشر أول كتاب أُلِّف في ذلك التخصص، وآخر كتاب أضاف إضافة حقيقية إليه، وكأن ننشر الكتاب الذي يشكل قفزة نوعية في فنه، أو يشكل منعطفًا، أو يعرض وجهة نظر مغايرة لما هو سائد، وهكذا . .».

أعمدة العلم .. دواعي الاعتناء

قد يغني أن نجتزئ بالمقالة السابقة عن هذه المقالة؛ فأكثر مسوغات الاعتناء ودلائل الأهمية كامن فيها؛ غير أن بسط القول في هذا المقام أحسن؛ لأننا نرشدُ إلىٰ باب غُفل، وسبيل ذلك سبيل التوكيد، والتَّكرار، وبسط الاحتجاج.

ويمكننا تلخيص أسباب الأهمية ودواعي الاعتناء بأعمدة العلم في أربعة عناصر:

أولًا: أهمية هذه الكتب نفسها:

فتكون أهمية الاعتناء فرع عن أهمية هذه الكتب؛ فبقدر استيعابك لأهمية الكتب المُؤسِّسَة للعلوم يكون استيعابها لأهمية دراستها والعناية بها والاحتشاد لها، وقد بيَّنا في المقالة السابقة خصائص هذا الضرب من الكتب، وهذه الخصائص هي نفسها عناصر أهمية تلك الكتب..

ولعلي أضيف ها هنا وجهًا آخر من الأهمية لم تسبق الإشارة له:

الحق أن الكتب المؤسسة تأسيسًا أوليًّا للمعرفة -خاصة ما كان منها قبل القرن الرابع الهجري- فيها من ضروب البيان عن المقصود ما لا ينتهي العجبُ منه؛ فهذه الكتب أكثرها يروم الإبانة عن معانٍ بِكْرٍ لم يُعبَّر عنها في سياق متصل من قبل؛ فيُبدع كاتبها في صياغة هذه المعرفة في سبك لا نظير له -غالبًا- في باقي كتب العلم؛ فترىٰ أمامك كلامًا جديدًا وبيانًا مبتكرًا استدعته المعاني

المبتكرة التي يؤسِّس لها صاحب الكتاب؛ فلا تألف نظيره في باقي كتب العلم التي تلوك -غالبًا- كلامًا واحدًا قد اسود من طول ما لُبِس.

وفي هذا يقول عبد القاهر الجرجاني؛ متحدثًا عن البيان الإنساني، وأنه يكون فيه ما لا يُدرَك شأوه: «ومن أخص شيء يُطْلَب ذلك فيه، الكتب المبتدأَةُ الموضوعةُ في العلوم المستخرجة، فإنا نجد أربابها قد سبقوا في فصول منها إلىٰ ضرب من اللفظ والنظم، أعيا مَن بعدهم أن يطلبوا مثله، أو يجيئوا بشبيه له؛ فجعلوا لا يزيدون علىٰ أن يحفظوا تلك الفصول علىٰ وجوهها، ويؤدوا ألفاظهم فيها علىٰ نظامها كما هي».

ثانيًا: درس عملي في الإبداع:

فالإبداع طريق شاقٌّ طويل، وبيان معالمه وصواه وآلياته عسير جدًّا؛ فكان الاعتناء بهذه الكتب بمثابة مشاهدة نشاط إبداعي حي يفتح باب النسج علىٰ منواله.

وأصل هذا الباب:

«أننا نقرأ الكتاب -أي كتاب- ونحكم فهم مادته، وطريقته ونقترب من عقل كاتبه وهو يفكر ويحلل ويستنبط؛ فيمتعنا ذلك، ويفيدنا؛ لكنَّ ها هنا شأنًا آخر إذا كان هذا الكتاب من كتب المجتهدين في الاستنباط، واستخراج الأصول العلمية؛ أعني كتابًا في صناعة المعرفة، وهذا النوع من الكتب نادر؛ لأنك تجد منه في كل فن مما لا يزيد علىٰ عدد أصابع اليد الواحدة، وحين تقف علىٰ هذا الصنف من الكتب يكون من الممتع أن تقترب من عقل مؤلفه وهو يصنع المعرفة؛ لأنك في هذه الحالة لا تُحصِّل علمًا فحسب؛ وإنما تتعلم طريقة صناعة العلم، ولم يعلم الإنسان علمًا أشرف من العلم إلا أن يكون علم صناعة العلم.

هذا الضرب من الكتب يختلف عن الكتب التي تناولت العلوم وقد مهَّد السابقون طرائقها، وحرروا قواعدها، ونظموا أبوابها ومسائلها، وإنما تعرض هذه الكتب: الآراء، والمذاهب، ومواضع الاتفاق، ومواضع الاختلاف، وتناقش

وترجح وتأخذ وتدع، وهذا هو ما عليه أكثر الكتب التي اعتدنا عليها ورُبِّينا عليها، ولما رجعنا إلىٰ الكتب التي ابتدأت المعرفة قرأناها كما تعودنا، وكل همنا هو تحصيل المعرفة من غير نظر إلىٰ اجتهاد أهل الاجتهاد، وكيف كانوا يحاورون الأفكار ويضعون القياس ويستنبطون ويستخرجون، وكيف شقُّوا طرقًا جديدة، وأثاروا قضايا جديدة، وحرثوا وبذروا في أرض جديدة، ولكم أخطأنا حينئذٍ، وما كنا من المهتدين؛ فذلك الجنس من الكتب لا بد أن يكون له جنس آخر من القراءة..

ونعني هنا: تلك القراءة التي تقترب من عقل الكاتب وهو يكتب حين ترىٰ العقل المتيقظ وهو يدير حقائق المعرفة ويدور معها وبها، ولا شك أن لحظات وهج عقول النابهين من العلماء هي تلك اللحظات التي يحاورون فيها ويجادلون ويجالدون وتحمىٰ حُميًا جدالهم وجلادهم عن الحقائق؛ فتتفجر في نفوسهم اللذة التي وصفها الجاحظ وصْفَ الخبير المجرب، والتي عارضها وكأنها توحشت، وصارت -كما قال- أقوىٰ من لذة السبع بلطع الدم ومن لذة البهيمة بالعلوفة؛ قال ذلك، وحين يفتح لهؤلاء العلماء باب العلم بالمسألة بعد إدمان قرعه أراد رحمه الله لحظة كشف الحقيقة واستجلاء نورها، وهي لحظة تستخف رزانة أهل الوقار.

وكذلك كل من عاش للكلمة الحية والفكرة الموقظة تجده يحتفل احتفالًا ليس له نظير بتلك الكتب التي أسست العلوم وأنشأتها.

فهو يجاهد ليستكشف كيف كان يعمل هؤلاء، وكيف كانت تعمل عقولهم، ولا أجلَّ من العلم إلا أن نتعلم كيف كان علماؤنا -رحمهم الله- يبنون هذا العلم إذ مَن تعلم البناء بنىٰ، ومَن بنىٰ كدَّ، ومَن كدَّ اشتد، ومَن اشتد حفظ ووعىٰ.

وأنا كَلِفٌ بهذا الباب من البحث جدًّا، وواثق أن أمثال الشافعي، والخليل، وسيبويه، وابن الصلاح، والشاطبي، وشيخ الإسلام، والشيخ محمد بن عبد الوهاب، ومن في طبقاتهم من أهل العلم، ينطوي علمهم علىٰ باب جليل أغفلناه، وهو بيان كيف كانوا يستخرجون علومهم، وما تجاربهم؟ وكيف صنع

العلوم مَن صنعها؟ وأقام الحضارات مَن أقاموها؟ وحقق الانتصارات مَن حققوها؟ وكيف تخلَّف مَن تخلَّف؟ وضيَّع مَن ضيَّع؟ وهدم مَن هدم؟ .. لا مفرَّ من أن نتعلم ذلك، وأن نبدأ من جديد [محمد محمد أبو موسىٰ .. بزيادة في أسماء العلماء من عندي].

ثالثًا: توفير الجهد:

فإن التراث العلمي الذي خلفته لنا القرون السابقة أكبر من أن تحيط بدراسته أمة من الناس، بل المصنفات في فرع واحد من فروع علم واحد لا يكاد يبلغ الواحد منا درسها في مدة عمره.

وإذن فلا بد من الانتقاء من هذا التراث؛ توفيرًا لجهد التحصيل المعرفي، فإذا كان ذلك؛ وجب أن يكون هذا الانتقاء نوعيًّا، وليس خبط عشواء أو بطريقة مزاجية، وساعتها فلا أولىٰ من هذا الضرب من الكتب أن يُعتنَىٰ به وتُصرَف له الجهود؛ فتحصل بأقل جهد وفي أقصر زمن أهم قدر من المعرفة؛ قياسًا بغيرها من الكتب، وخلاصة ذلك أنه: «ينبغي أن نحقق، وننشر من ذلك الكم الضخم من الكتب التراثية ما يمثِّل إضافة حقيقية للمعرفة السائدة في زماننا في التخصصات كافة، كما أنه ينبغي أن نُعنَىٰ بنشر ما يشير إلىٰ الملامح التطورية لكل تخصص، كأن ننشر أول كتاب أُلِّف في ذلك التخصص، وآخر كتاب أضاف إضافة حقيقية إليه، وكأن ننشر الكتاب الذي يشكِّل قفزة نوعية في فنه، أو يشكِّل منعطفًا، أو يعرض وجهة نظر مغايرة لما هو سائد، وهكذا ...». [عبد الكريم بكار].

رابعًا: معرفة أصول الكلام:

فإن كل دعوىٰ تُدعَىٰ في علم، وفرضية تُفرَض، أو مذهب يُسطَّر؛ مردودٌ -ولا شك- إلىٰ حقبة معينة، ومؤلف معين، وكتاب معين، ومعرفة أصول الأقوال والدعاوىٰ وروافدها التي تأثر منتجها بها وآثارها علىٰ غيره من كُتَّاب العلم قبولًا وبسطًا أو رفضًا ونقضًا؛ هي لب دراسة العلم ومسائله، وكل دارس لمسألة علمية

لا يُدرك أصولها وتاريخها وكيف تطورت حلقاتها الرئيسة؛ فدراسته لهذه المسألة خِدَاج قلما تُنتج وصفًا سليمًا أو تحليلًا صائبًا.

ومكامن أصول المسائل غالبًا يكون في هذا الضرب من الكتب المشار إليه.

والحمد لله رب العالمين.

أعمدة العلم .. شرط الدراسة

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله، وعلىٰ آله، وصحبه، ومَن والاه، وبعد..

فليس خفيًّا أن غرض هذه المقالات هو تحريض الباحثين في الأوساط الأكاديمية وغيرها علىٰ أن يولوا هذا الضرب من الكتب عنايتهم درسًا وتمحيصًا، وأن غرض هذه المقالات -بعد هذه المقدمات المعرفية- هو أن تقترح عليهم طائفة من هذه الكتب مصحوبة بقوائم بيبليوجرافية عنها؛ بحيث تكون مفتاحًا لدراستها.

غير أن البراءة من الغرر هاهنا واجبة، وتقتضي أن نقول لأولئك الباحثين: إنكم إن أقبلتم علىٰ درس هذا الضرب من الكتب دراسة تجزئ عنكم أنكم حينها لن تكونوا أبدًا في نزهة أو علىٰ متن عمل يسير بل علىٰ العكس تمامًا فأنتم بإقبالكم علىٰ هذا الضرب من الكتب قد اخترتم من أنواع الدراسات أشقها، ولولا المشقة ساد الناس كلهم.

ذلك أن لدراسة الكتب الأعمدة شرطًا لازمًا لا تنفك عنه، وإذا فقدت هذه الدراسة هذا الشرط؛ فقدت قيمتها، وإذا فقد الباحث هذا الشرط؛ فقد أهليته لهذا النوع الشريف من أنواع دراسة العلم وكتبه.

ذلكم الشرط هو: إدمان الطَرق، وجلد الصبر، وطول المراجعة، وشدة اليقظة، والتوسد أمام باب الفكرة البكر حتىٰ ينفض رتاجها ...

وأنا أكتفي في بيان هذا الشرط بذكر نصين عاليين للشيخ الدكتور محمد محمد أبي موسىٰ يوضح فيهما -بأتم عبارة وأوفاها- شرط هذه الدراسة:

(١) [من أهم ما يجب أن يكون؛ أن نبذل في دراسة علومنا القدر الذي بذله كل جيل من أجيال علمائنا الذين سبقونا بإحسان، مع زيادة المجهود، وزيادة في التحرير والتدقيق، وزيادة في إتقان الوسائل، وتجويد العمل، تتعادل هذه الزيادة مع التقدم السريع الذي تحققه الأجيال في سباقها المحموم نحو التقدم والسبق والغلبة.

وكانت أجيالنا من العلماء الذين سبقونا يبذلون كل وقتهم، وكدهم وجهدهم في تقريب علم الأمة إلىٰ أجيالها، وخلق السبل الميسرة للتواصل بين أهل الزمان الذين يعيش فيه العالم وبين العلم الذي شُغِل به؛ إيمانًا منهم بضرورة أن تُقارب هذه العلوم عقول الأجيال، وأن تُساكن نفوسهم وهم يمارسون ما يمارسون من بناء وتقدُّم؛ لأن روح الأمة وماهيتها وما تمتاز به بين الناس من خصوصية إنما هو في هذه العلوم، وما تتضمنه من قيم وأفكار ومعانٍ ومبادئ وليس تقريب العلم من روح العصر بالأمر الهين، ولا هو بتغيير في أسلوب العلم ولغته، وإنما تقريب العلم من روح العصر وأهل الزمن عمل أبعد من ذلك، ولا يقف أبدًا عند اللغة؛ لأنه إعمال العقل في جوهر المعرفة، وتحوير في هذا الجوهر وتعديل في البناء الفكري؛ حتىٰ يتلاءم جوهر العلم مع الزمن الجديد، وهذا جهاد آخر لا يقل عن جهاد الذين أسسوا، واستنبطوا، ثم هو نفسه تطوير للفكر وتجديد له وتحديث له؛ لأن إعمال العقل لا يكون أمرًا معتدًّا به ما لم ينفذ هذا العقل إلىٰ حقائق العلم وينفث فيها من روحه؛ فيستحسن ما يستحسن من أفكار، ويطيل الكلام فيه ويستكشف وجهًا من وجوه حسنة كان مغشيًّا في كلام مَن سبق، ويستهين بفكرة، ويغمض الكلام فيها وكانت بارزة في كلام مَن سبق، وبذلك -وغيره كثير- يصير هذا العلم مصبوغًا بعقل هذا الباحث الذي درسه وقربه وأحضره لعصره؛ ولهذا نرىٰ كل كتاب في العلم الواحد الذي له ثوابت واحدة يتميز مصنفه، ويحمل روح كاتبه، هذه الروح التي تصر علىٰ أن تظهر من وراء الثوابت الكثيرة، والضوابط المطردة.

ولا يكون تقديم العلم إلىٰ الزمن الذي نحن فيه تغييرًا في الأسلوب فحسب إلا عند المخلصين للمعرفة، الذين يأخذون ظواهرها ولا تتولج قلوبهم وعقولهم في حقائقها وجوهرها، وقد قالوا: إن كتاب سيبويه مع جودته وأنه لم يشذ عنه شيء في بابه؛ حتىٰ إن أبا الطيب اللغويَّ كان يسميه قرآن النحو، أقول هو مع هذا قالوا فيه: إنه كُتِب علىٰ شريطة زمانه، قال ابن كيسان: نظرنا في كتاب سيبويه؛ فوجدناه في الموضع الذي يستحقه، ووجدنا ألفاظه تحتاج إلىٰ عبارة وإيضاح؛ لأنه كتاب أُلِّف في زمان كان أهله يألفون مثل هذه الألفاظ؛ فاختصر علىٰ مذهبهم. انتهىٰ كلام بن كيسان.

وقوله: وجدنا ألفاظه تحتاج إلىٰ عبارة وإيضاح؛ لا أفهم منها غرابة الألفاظ؛ لأن كتاب سيبويه ليس فيه ألفاظ غريبة، وإنما الألفاظ هنا المراد بها صياغة الأفكار وتركيب الأفكار، وأن الإيضاح المقصود هو إعادة تركيب هذه الأفكار علىٰ الوجه الذي يفهمه أهل الزمان، وأن سر وروده في كتاب سيبويه هو أن أهل زمانه كانوا يألفون هذه الأبنية؛ أعني: أبنية الأفكار؛ ولذلك نجد أن الغموض الذي ذكره العلماء في كتاب سيبويه، وسأل فيه الأكابر الأكابر، لم يكن راجعًا إلىٰ لفظ غريب، وإنما كان راجعًا إلىٰ بيان مراد سيبويه من عبارته، وراجع شروح سيبويه في الأزمنة المتتابعة؛ تجد كل شرح كأنه صناعة جديدة لعلم سيبويه؛ أعني: وعيًا جديدًا للمادة النحوية، وبناءً جديدًا لها، وهذا هو الذي يفسر لنا ولع أهل العلم بقراءة الكتاب؛ حتىٰ إن أحد نحاة الأندلس، وهو عبد الله بن محمد بن عيسي كان يختم كتاب سيبويه في كل خمسة عشر يومًا، **وهذا قاطع في أن المراد ليس هو تحصيل المادة العلمية كما هي في الكتاب، وإنما المراد التدسس في أعطاف هذه المادة لاستخراج ما خفي من علم الرجل،** وكان أبو جعفر النحاس يقول: إن سيبويه جعل من كتابه شروحًا، وجعل فيه مشتبهًا؛ ليكون لمن استنبط ونظر فضل، وعلىٰ هذا خاطبهم الله ﷻ بالقرآن.

الذي أريده هو أن اللاحقين من علمائنا بذلوا من الجهد في مزاولة وتحرير وتدقيق علم من سبقوهم الشيء الكثير؛ حتىٰ إنك لو قلت: إنهم كانوا أكثر كدًّا

وكدحًا ومزاولة وصبرًا؛ لم تتجاوز، وإن كانوا دائمًا يعترفون بالتقصير وتقديم مَن سبق؛ لأن هذا من خُلُق وطبع أهل العلم.

لا أشك في أن من شراح سيبويه وممَّن قرءوا كتابه وعقبوا عليه مَن لا يقل فضلًا وعلمًا عن سيبويه، ولا أتردد في أن أبا سعيد السيرافي كان من طبقة سيبويه في علمه وذكائه ووعيه باللسان، وربما كان أوسع ميدانًا من سيبويه؛ لأنه كان مفسرًا وفقيهًا ومفتيًا، وقد وصفه أبو حيان بقوله: كان أبو سعيد أجمع لشمل العلم وأنظم لمذاهب العرب وأدخل في كل باب وأخرج من كل طريق وألزم للجادة الوسطىٰ في الدين والخُلُق، وأقضىٰ في الأحكام، وأفقه في الفتوىٰ.

أردت أن أؤكد أن الذين عالجوا نقل المعرفة من جيل إلىٰ جيل علىٰ الوجه الأفضل والأشمل والأمكن هم الذين طوروها من خلال هذه المعالجة، وقد بذلوا في ذلك جهودًا لا تقل عن جهود الذين استنبطوا واستخرجوا، وأنهم كانوا يعانون التغلغل في أعطاف المعرفة وفي جوهر المعرفة تغلغلًا يكشف لهم خباياها وسرها وفقهها، وأن زماننا حُرِم من هذا الصبر، والانقطاع، وطول الملازمة، وكل ذلك وما هو أكثر منه واجب في تقريب العلوم واستمرار تيارها، وتفاعلها، وفعلها في أجيال العامة والخاصة، ومن الخطر أن يتوقف هذا التيار، وخصوصًا بعد هجمات التغريب التي داخلت العلوم العربية والإسلامية وهي في أحضان المخلصين لها.

الأصل: أن يجتهد المشتغلون بعلم البلاغة في زماننا اجتهاد: عبد القادر، والزمخشري، والرازي، وأبي يعقوب، وابن الأثير، وابن أبي الإصبع، وغيرهم.

وأن يجتهد النحاة اجتهاد: الخليل، وسيبويه، ويونس، والأخفش، والسيرافي، وأبي علي، وأبي الفتح.

وأن يجتهد الفقهاء اجتهاد: مالك، والشافعي، وأحمد، ومَن في طبقتهم.

ولا يكون ذلك إلا بالانقطاع، والصبر، وطول الملابسة، والصدق، والإخلاص، وهذا هو الطريق الذي لا طريق للناس سواه في تطوير المعرفة ونموها وازدهارها، وليس باللغو الكاذب الذي تراه من حولك وتسمعه.

وهذا الاجتهاد، وهذا الصبر، وهذا الإخلاص، وهذا الصدق هو الذي تتخلق في محيطه النقي الصادق عبقريات لا غِنَىٰ لحياة الناس عنها، وأن يكون ذلك في كل ميادين المعرفة، وإنه لمن الشيء الذي يجب أن نتوقف عنده بحذر وخوف؛ هو أن تنقطع سلسلة النبوغ في أي فرع من فروع المعرفة؛ حتىٰ لا نرىٰ ما نابها من كل عقد من الزمن في كل باب من أبواب العلم.

إنه لمن المخيف -بل والمرعب- أن تنسىٰ حياتنا ظهور النوابغ، وأن تغفل عن صناعتها، وأن تكون جامعاتنا كالأرض الخراب؛ ليس فيها إلا أصداء أصوات الآخرين في كل فروع المعرفة، وليس لهذا كله علة إلا علة واحدة؛ هي أننا نسينا مذاهب العلماء في: الانقطاع لطلب العلم، والصبر علىٰ ملازمة الدرس، والمراجعة، والصدق النقي في طلب وجه الصواب، وتخليص النفس من كل شيء إلا لهذا، ولم تضع يد لبنة في بناء المعرفة في أي باب إلا بـ: الصبر، وطول المراجعة، وطول الانقطاع، والصدق، وهؤلاء في تاريخنا هم الشراة الذي اشترىٰ الله منهم أنفسهم.

وهذا الانقطاع الواجب الذي لا بد أن يكون في جمهرة الدارسين في كل فرع من فروع المعرفة؛ ليس من الترف، وإنما هو من الواجب الذي لا سبيل إلىٰ التخلي عنه؛ **وذلك لأن طبيعة المعرفة لا تكشف لنا عن جوهرها المكنون إلا بهذا الصبر**، وهذا الانقطاع، وأن عبد الله بن محمد بن عيسىٰ الأندلسي الذي كان يختم كتاب سيبويه كل خمسة عشر يومًا لم يكن عابثًا،، ولم يقتل فراغه بذلك وطول المراجعة لكتب العلماء تكشف جوانب؛ لأن مدد العلم لا ينقطع وشريعته دائمًا زرقاء كما يقول عبد القاهر يعني: فيها الجديد لكل مَن طلب العلم علىٰ وجهه، ووجهه هو: الانقطاع والصدق والصبر، ومعنىٰ قولهم: إن العلم لا يؤتيك بعضه إلا إذا آتيته كلك، أن العلم الذي أعطيته بعضك لا يعطيك شيئًا، وما طالت مراجعاتي لباب إلا تكشفت لي وجوه من المعاني لم تكن قبل طول المراجعة، وتحصيل العلم وحده هو الخطوة الأولىٰ والدرجة الأولىٰ التي يجب أن يقف عليها عامة الناس وخاصتهم، ثم تأتي المراقي بعد ذلك مِرْقاة فوق مِرْقاة، وتمتد بامتداد الحياة وامتداد المراجعة والانقطاع والصبر والصدق.

وهذا هو العاصم الذي يعصم عقل الأمة من الانزلاق في مستنقع التبعية الفكرية التي ترىٰ كثيرًا منا غارقًا فيها وهو مغتبط بتبعيته وعبوديته لعدوه الألد. ولله في خلقة شئون].

(٢)

[واعلم أن الصبر، وطول المراجعة، وشدة اليقظة، وتكرار النظر؛ كل ذلك يوسع آفاق المعرفة التي تدرسها، ويكشف خفاياها وأسرارها، وأننا نخطئ خطأً ظاهرًا حين نعتقد أننا نفرغ من الكتاب بقراءته مرة أو مرتين أو ثلاثة، **والكتب التي أسست المعرفة أو شاركت في بنائها تربو بتكرار المدارسة، وطول الملابسة،** وقد قال الأخفش: «مات سيبويه وهو أعلم بالكتاب مني، وأنا الآن أعلم بالكتاب منه»، وهذه كلمة نبيلة قالها مجرب حي، وإنك لتعجب كيف يكون أعلم بالكتاب ممَّن كتبه، وخرَّج مسائله ووعاها، وراجعها وصفاها، وليس لهذا معنىٰ إلا ما قلته من أن طول الملابسة للفكرة يجعلها تربو وتتغازر وتتسع، والفكرة كالبذرة يمكن للعقل الطيب الخصب أن ينبت منها شجرة تمد الثمار.

إن واجبنا ليس هو الأخذ عمَّن صبروا وكابدوا، وإنما أن نصبر نحن ونكابد؛ حتىٰ يكون منا رجال من طبقة مَن نأخذ عنهم، والذين نأخذ عنهم لم يكونوا شيئًا إلا بالرجوع إلىٰ علومهم، وتحليلها، وتفتيشها، والصبر عليها..

وليس من الوهم أن نقول: يجب أن يكون منا رجال من طبقة مَن نأخذ عنهم، وبدلًا من أن يعيش الكُتَّاب والأساتذة والباحثون العرب وهم يدورون حول منهج فلان؛ يجب أن يخرج من صفوفهم: صاحب منهج، وصاحب فكر، وصاحب مدرسة، وألا تكون لنا قبلة إلا قبلتنا، وألا يكون لنا إمام إلا عقولنا، وقد كان علماؤنا في أزمانهم متفردين في علومهم؛ فلم يكن في أمم الأرض أيام الخليل، وسيبويه، ويونس مَن يفضلهم في علوم اللغات، وكذلك الحال مع

غيرهم؛ فلم يكن في أمم الأرض زمن الجاحظ مَن يسبق الجاحظ، وفي كلام عبد القاهر ما يشير إلىٰ هذا، تراه يقول: ومثل هذا إن وُجِد في كلام غير العرب؛ فهو من كلام العرب.

ويقول صاحب كتاب «تاريخ الحضارة»: إنك لو جمعت كل كتاب في ديار العجم ما جمعت في شرقها وغربها ما يساوي مكتبة فقيه من الدرجة الرابعة من علماء الإسلام؛ فأي شيء يحول بين أحفاد: الخليل، وسيبويه، ويونس، ومالك، والشافعي، وأحمد، من أن يكونوا في زمانهم كما كان أولهم في زمانه، ليس هناك إلا: الجد، والعزم، والإصرار، والحزم، وإلا أن نطرح من رءوسنا هذه السموم التي تقنعنا بأن سبيلنا هو أن نحذو حذو الآخرين، وأن نكون مأمومين لهم، وأن نصطنع علومهم ومناهجهم، وأن هذا هو التطوير والتجديد والتحديث، هذا سم زُعاف نفرغه في عقول أجيالنا، وخصوصًا أن هؤلاء الآخرين يقعدون لنا كل مرصد، وليس بيننا وبينهم إلا بحار الدم التي أراقوها في الجزاير، ومصر، والشام، وفلسطين، وإلا المشانق الجماعية التي علقوا عليها شبابنا في الجيزة والأزهر، والمدافن الجماعية للأحياء في سيناء، ولو كان الأمر بيدي؛ لجعلت ذلك كله من مناهج الدراسة، وبدلًا من أن أُحدِّث طلابي عن مذاهبهم في الأدب؛ أحدثهم عن مذاهبهم في الإجرام والحقد الأسود علىٰ كل ما هو عربي وكل ما هو مسلم، ومواقف التحدي هذه هي التي تصنع الأجيال، وليس هذا بعيدًا عن الدرس؛ لأننا لا نربِّي عبيدًا، وإنما نربِّي رجالًا لا يموتون إلا وهم وقوف لا تنحني عقولهم لعقول غيرهم، ولا يتركون الدم إلا بدم.

واعلم أن المعرفة -كما تتولد من الصواب- تتولد كذلك من الخطأ، وقد أشرت إلىٰ أن طول ملابسة الفكرة، ينفحها غزارة ورحابة وتنوعًا وسوف تجد كثيرًا من علم أئمة العلم مستخرجًا من رحم أخطاء من سبقوهم.. مستخرجًا من هذا كلًّا بكل في مهارة نادرة وصبر ويقظة وانقطاع، وكثير من علمهم استخرجوه من صلب الباطل والخلط والخطأ الذي لزَّ بعقول الناس، وصار كالداء العياء، وقد رد هؤلاء الأئمة هذا بعلم استخرجوه من أغوار عقولهم، وحللوا هذه الأقاويل الزائفة تحليلًا أعمق من تحليلهم للصواب وكشف موطن الخلل ..

وأنت تعجب حين ترىٰ أهل الصدق في طلب العلم يصير الخطأ بين أيديهم معدِنًا من معادن استخراج المعرفة، كما يكون الصواب معدنًا من معادن استخراج المعرفة.

وتجد متعة وأنت تتابع الصواب الذي تولد من الخطأ؛ يعني: العلم الذي خرج من سراديب الجهل، وكيف استفز الاختلال عقول العلماء؛ فاستخرج من أغوارها علمًا، ما كان ليخرج هذا الاختلال، ومن الممتع أن ترقب حركة الأفكار وهي تتحاور، ويفتح بعضها لبعض، ويخرج بعضها من بعض، وخصوصًا إذا كانت هذه الأفكار ترصد لك تاريخ مذهب أو مذاهب يأتي بعضها في إثر بعض ويخرج بعضها من بعض، وكيف يقوم الثاني علىٰ المراجعة الدقيقة للأول وإخراج ما يقتضي الرأي إخراجه وإضافة ما يقتضي الرأي إضافته، وتجد الأول لا يذهب وإنما تظل منه عناصر فاعلة في الثاني، ثم يأتي عقل راجح يرمي بعينيه خوافي هذا المذهب الثاني؛ فيري فيها رأيًا وتبدأ عملية النقض أو هدم التضاريس، ثم ترىٰ الحذق واليقظة في استخراج رسيس الصواب من تحت أنقاض الخطأ، وهكذا نجد أن المراجعة الدائمة هي التي تتولد منها المعرفة، وهذا لا يوجد إلا إذا عكف الثاني علىٰ علم الأول، واستخرج منه صافيات الصواب، وخافيات الخطأ، وكان علماؤنا يرون أن العالِم لا يكون عالِمًا إلا إذا أخذ وترك.

واعلم (وفقني الله وإياك) أن للعلماء مع العلم شأنًا يجب أن ننبه إليه، وهو أن العالِم حين يصبر علىٰ مسألة من مسائل العلم، وتطول ملابسته لها يراها تتسع بمقدار صبره عليها وانقطاعه لها، وأن طول مدة المراجعة، وشمول الدراسة، وعمق التحقيق والتحرير، لا يفضي إلىٰ السيطرة علىٰ حدود المسألة كما هو الشأن عند المحصلين، وإنما يفضي إلىٰ سعتها وتباعد أطرافها، وكلما أمعن في الإبحار تباعدت عنه الشطآن، وإنما مرجع هذا إلىٰ خصوصية في العلم الشريف، وهي رحابته وعمقه واتساعه، وأن أهله هم الغارقون في محيطاته، وكلما ازدادوا علمًا ازدادوا معرفةً بأنهم لا يعلمون؛ لأن زيادة العلم تكشف آفاقًا من المجهول هي أضعاف المعلوم الذي حصَّلوه، وأن العقول التي مُنِحَت القدرة علىٰ كشف

الأستار وإزالة الحُجُب هي التي تفسح لها المجالات تلو المجالات، وتتراءىٰ لها الآفاق بعد الآفاق، ومن وراء كل ذلك غيب من ورائه غيب، وهذه هي طبيعة رحلة أهل العلم في مضاربه وآباده، **وقد قال سقراط (في آخر أيامه التي قضاها في استكشاف الحقيقة)**: إذا كنت علمت شيئًا؛ فهو أني لا أعلم، **وقال علماؤنا**: مَن ظن أنه علم؛ فقد جهل، ولا معنىٰ لهذا إلا الذي قلته من أن طبيعة المعرفة أنها تقودك من معلوم تعلمه إلىٰ مجهول لا تعلمه، وإذا لم ينتهِ بك المعلوم إلىٰ مجهول؛ فاعلم أن هذا المعلوم خدعك وأوهمك أنك علمته وما علمته.

وقد كان علماؤنا يواجهون صعوبات وطرقًا محفوفة بالمخاطر، ثم يقدمون وينبهون القارئ إلىٰ غموض ما هم فيه؛ ليأخذ حذره ويراجع ما يقولون ويجتهد في المراجعة وفي التمحيص وفي التدقيق، وكان أبو الفتح ابن جني أحد الفرسان الخواضين لهذه الغمرات، وكان يستشعر الخوف والحذر، ثم يرفض الصمت، ولولا ذلك لما ترك لنا هذا الكتاب المتفرد، وهو كتاب «الخصائص» الذي تركه إخواننا وأخذوا يعلمون طلابنا البنية العميقة عند تشومسكي، وهذا مما يضحك الثكلىٰ، والمهم أن الرجل الذي تركه ورثة علمه (هداهم الله)، كان يضرب بجبهته مغاليق أسرار اللغة الشريفة، ويرىٰ أشياء غامضة وطرائق صعبة، ثم يسلكها، ويقول:

«**فهذه الطرائق التي نحن فيها حَزْنة المذاهب، والتورد لها وعر المسلك، ولا يجب مع هذا أن تستنكر، ولا تستبعد**»؛ يعني: الوصول إليها صعب جدًّا، وطريقها وعر ثم هي غريبة، ومن شأن العقول التي اعتادت علىٰ النغمة المألوفة أن تنكرها وتستبعدها، ومع هذا لا يجوز أن تستنكر ولا أن تستبعد، **وهذا السطر النفيس لو استطعت لكتبته بماء الذهب، وعلقته علىٰ أبواب الجامعات العربية كلها**].

أعمدة العلم .. عناصر الدراسة وخطواتها

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله، وبعد..

فهذه بعض العناصر التي يمكن أن تُدار وَفْقَها دراسة أعمدة العلم، ولا شك أنها مجرد أمثلة غير حاصرة لجهات هذا الدرس ..

أولًا: إذا حددت الكتاب الذي تريد أن تخضعه لهذا اللون من الدرس والبحث والتمحيص؛ فأول عملك فيه: أن تستهلكه قراءة مدىً ما تستطيع، قراءة لوجه القراءة فحسب، ولستُ أرىٰ أن يقل عدد مرات هذه القراءة الأولىٰ عن ثلاث مرات.

وإذا ارتسم العجب علىٰ وجهك وعددتَ ذكري لهذه الخطوة لغوًا وأنها شرط بدهي؛ فدعني أخبرك أني أعرف باحثًا حصل علىٰ درجة الماجستير في منهجِ مؤلفٍ ما في كتابٍ ما وكان من صنيعه أنه لم يقرأ الكتاب مرة واحدة مستوية، وإنما تعامل معه بالقطعة؛ يقرأ منه بحسب ما يحتاج إليه في كل فصل، وقراءة كحثو الطائر تقفز من بين السطور كلاعب (الحجلة) وفي الوقت الذي حصل فيه علىٰ الماجستير بامتياز؛ كنت موقنًا أن له إخوة في بلاد الإسلام يسلكون سبيله، وَلِمَ لا؟ .. أليس طلب السهولة هو سنة هذا العصر؟! .. و«أهون السقي التشريع» كما تقول العرب.

ما علينا ...

وتكرار قراءة الكتاب والصبر عليه هو مِفتاح استبطان مكامن الإبداع فيه؛ ولذلك كان سننًا وشرعة لعلمائنا لا يحيدون عنه، متواترة في ذلك أخبارهم:

١- ذكر ابنُ السُّبكي في «طبقات الشافعية الكبرىٰ» في ترجمة الربيع بن سليمان المزني صاحب الشافعي قال: «قال الأنماطي: قال الْمُزَني: أنا أنظر في كتاب «الرسالة» منذ خمسين سنة، ما أعلم أني نظرتُ فيه مرَّةً إلا وأنا أستفيد شيئًا لم أكن عرفته» اهـ.

٢- جاء في ترجمة الإمام غالب بن عبد الرحمن بن غالب بن تمام ابن عَطيَّة المحاربي من كتاب «الغُنية» للقاضي عياض، و«الصلة» لابن بَشْكُوال قال: «قرأتُ بخط بعض أصحابنا أنه سمع أبا بكر بن عطية يذكر أنه كرَّر «صحيح البخاري» سبعمائة مرَّة» اهـ.

٣- ذكر القاضي عياض في «ترتيب المدارك» في ترجمة الإمام أبي بكر الأبهري أنه قال عن نفسِه: «قرأتُ «مختصر ابن عبد الحكم» خمسمائة مرة، و«الأسدية» خمسًا وسبعين مرة، و«الموطأ» خمسًا وأربعين مرة، و«مختصر البرقي» سبعين مرة، و«المبسوط» ثلاثين مرة».

هذه نماذج من سيرة قوم عَقَلوا أن مُعَاودة مطالعة الكتاب الواحد مرَّات - خاصة مع تباعد وقت القراءة- يُوقِفك علىٰ مسائل وفوائد لم تكن لتقفَ عليها في أوِّل مرة؛ وذلك لتوسيع مداركك وزيادة فهمك، وهذا أمر مجرَّب.

ثانيًا: تحديد المصادر التي يُظن أن مؤلف الكتاب قد استقىٰ منها شيئًا من مادته:

وهذه الخطوة هي من أجل خطوات هذا النوع من الدراسة؛ ذلك أنك «لا تستطيع أن تتعرف عقل الكاتب؛ إلا إذا حللت مادته في ضوء المعرفة الواعية بمصادره التي كونت بناءه العلمي، وكيف كانت المادة العلمية التي انتخبها من هذه المصادر تتشكل عنده وتنبسط وتتجلىٰ وتضيء بحيويته وبسخائه وموهبته، وكيف كانت كالماء السالك في طيات الأرض الكريمة يلبث فيها زمنًا، ثم يتفجر ويفيض ويقدم لنا فكرًا آخر فيه مذاق هذا الإرث الذي بناه وفيه مَعْدِنه ومنه جوهره، ولكنه شيء آخر، وقلت إنه لا ريب في أن مصادر أي عمل علمي تتنوع وتختلف؛ **فمنها**: ما يكون له حضور بارز عند المؤلف وهو يعالج أصلًا من

أصول البناء العلمي لكتابه، **ومنها**: ما يكون عند الاستشهاد والترجيح أو ما يشابه ذلك، والواجب أن نحدد هذا بدقة، وقد تعودنا أن نقول مثلًا: إن سيبويه والخليل والفارسي والعسكري وقدامة والجاحظ وعليَّ بن عبد العزيز؛ كل هؤلاء ممن أخذ عنهم عبد القاهر ثم نترك التفصيل ونسوي بين ما لا تجوز التسوية فيه..

وإذن فالقضية الأساسية التي يدور الحديث حولها هي أهمية معرفة مصادر المادة العلمية لأي كتاب نقرؤه، وأن هذه المعرفة ستمنحنا فهمًا آخر للكتاب وتذوقًا آخر لمادته، وتحدد لنا ملامح مؤلفه بشكل أكثر تحديدًا، وإذا أردت أن تتأكد من ذلك؛ فاصنع هذا بنفسك .. اقرأ كتابًا ثم حدد حصيلتك منه، وما أفادك من علم وخبرة، وكيف أضاء في نفسك، وما مساحات هذه الإضاءة، ثم راجع أصول هذا الكتاب ومصادره التي قرأها مؤلفه بصبر وجِدٍّ وانقطاع، وقس حالك بعد هذه المراجعة بحالك قبلها، وإلىٰ أي مدىٰ تغيرت صورة الكتاب عندك واتسعت وتعمقت وقامت في نفسك الحدود الفاصلة بين المعرفة التي قدمها». [محمد محمد أبو موسىٰ]

وقد شغلت زمنًا بتتبع أصول ما يحكيه ويعرضه ابن القيم في درته: «إعلام الموقعين» من أقوال الفقهاء والعلماء..

وأُقر أنني كنت أجد متعة كبيرة حين أقف علىٰ القول الذي يعرض له ابن القيم في كتب قائليه الأصليين، وكنت أجد متعة أكبر حين أتأمل تصرُّف ابن القيم في عرض هذا القول وحسن تأتيه في عرض حجج ذلك القول وإنصافه في ذلك، ولو كان قولًا هو رافضه ومبطله، ومن شاء أن يقف علىٰ طَرَف من هذا؛ فليقرأ أولًا كتاب «الفصول في الأصول» للجصاص الحنفي، ثم يقبل علىٰ «إعلام الموقعين»؛ لينظر كيف تعامل ابن القيم مع أفكار الجصاص عرضًا ونقدًا..

ومن أمتع ما وجدته حينها أني استطعت -بشيء من التأمل- أن أقف علىٰ النفسية الفقهية التي كانت منتشرة في هذا العصر، وذلك حين ربطت بين ما

يعرض له ابن القيم وبين قراءتي لـ «طبقات الشافعية» لابن السبكي في التوقيت نفسه تقريبًا، وإنها لتجرِبة أدعو مَن شاء إلىٰ خوضها . .

وأعود فأقول: إن مرادنا من تحديد المصادر والموارد ليس هو ما تراه في الكتب والدراسات الأكاديمية المصدرة بهذا العنوان، التي تراها قد مُلِئَت أرقامًا تدوخ الرأس وغايتها: كم مرة نقل؟ وعن أي الكتب نقل أكثر؟ . . وهكذا . . .

لا، بل هذا اللون من الكتب قليل الفائدة لا يعدُو أن يكون هو الخطوة الأولىٰ لدراسة المصادر؛ فأنا أحب أن أسمي كتب الموارد المطبوعة بالدراسة الإحصائية للموارد، أما ما نحن فيه فأسميه: الدراسة التحليلية للموارد، وهو -كما أسلفت- أَجَلُّ مراحل دراسة الكتب الْمُؤَسِّسَةِ للعلوم . .

وفيها يتم تجاوز المصادر التي ليس لها كبير أثر في صناعة العلم وإن كثر العزو إليها؛ فصحيح البخاري مثلًا، وإن كثر العزو إليه؛ فليس هو مما يُعتنَىٰ به في الدراسة التحليلية؛ فهو مصدر رئيس للاحتجاج تشترك في الإفادة منه كل العلوم، وإنما يكون الصحيح مصدرًا نعتني به حين يكون الكتاب الذي نتوجه له بالدراسة هو كتاب وثيق الصلة بالصحيح لذاته، مثل: «هدي الساري».

وفي الدراسة التحليلية للمصادر تُوجَّه العناية إلىٰ الروافد التي استقىٰ منها المصنف؛ سيان في ذلك ما استقىٰ منه موافقًا له أو ما استقىٰ منه ليعترضَ عليه وينقده أو حتىٰ ينقضه.

وفي الدراسة التحليلية للمصادر يعتني الباحث برصد عملية التطوير والتحوير التي يُجريها المصنف علىٰ المصدر الذي ينقل منه، وكيف تعامل مصنف الكتاب مع الفكرة التي نقلها من مصدره . .

هل زاد عليها؟

هل نقص منها؟

هل أصاب في فهم الفكرة التي نقلها قبل أن يبني عليها؟

هل أخطأ؟

هل تأثر في التعامل مع الفكرة التي نقلها بمصنف آخر تعامل مع الفكرة نفسها؟

وبمثل ما ترىٰ يكون التعامل مع الأفكار المستقاة من المصادر فكرة فكرة؛ فيقودك هذا إلىٰ دروس منهجية لا يستهان بها في صناعة العلم.

ثالثًا: دراسة البيئة الزمانية والمكانية التي صاحبت تأليف هذا الكتاب المُؤَسِّسِ، ومحاولة الوقوف علىٰ الخلفيات العلمية والتاريخية التي قد تشكل دافعًا لخروج فكرة معينة في الكتاب، أو حتىٰ لخروج أفكار الكتاب ككل.

فالكتاب من أعمدة العلم -في نظري- هو نوع من التصنيف يندر أن تخلو أفكاره من دوافع لها شكلتها ظروف بيئية وتاريخية، ثم تتفاوت الكتب بعد ذلك في مدىٰ التأثر بمثل ذلك.

وسأمثل لهذا العنصر بثلاثة كتب من الكتب المُؤَسِّسَة للعلوم لا يستطاع درسها وتفهمها إلا بإيفاء هذا العنصرِ حَقَّهُ:

١- الرسالة للإمام الشافعي:

وفيه ترىٰ الجهد الدءوبَ الذي بذله الشافعي؛ لمحاولة التوفيق بين الآراء المعاصرة له، التي كانت تشكلها ثلاث مدارس:

أولها: المدرسة المدنية.

ثانيها: مدرسة الرأي بالكوفة.

ثالثها: محدثو العراق.

أضف إلىٰ تلك المدارس الثلاث منهجًا آخر من مناهج التعامل مع نصوص الوحيين تعرض له الشافعي؛ وهو المنهج الاعتزالي، وكان تعامل الشافعي معه علىٰ جهة العرض والنقض.

ودون الدراسة المتأنية للواقع العلمي والخلفيات التاريخية للمدارس الأربع ومناهجها في استنباط الأحكام؛ فإنه لا يمكنك أن توفي كتابًا كالرسالة حقه التامَّ من التمحيص والدرس.

٢- الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد بن حزم:

وهذا الكتاب وصِنْوه «المحلىٰ» هما من أكثر الكتب التي عَدَتْ عليها جنايةُ القصور في بحث الظروف المكانية والزمانية والخلفيات العلمية التاريخية الدافعة لتوليد أفكار الكِتَابَيْنِ.

٣- كتاب التوحيد لإمام الدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (رحمه الله تعالىٰ):

وهذا -أيضًا- من الكتب التي إن لم يستحضر الناظر فيها هذا العنصر من عناصر الدرس؛ فإنه سَيُصدِرُ أحكامًا مغلوطة تأباها الطبيعة الدقيقة للدرس العلمي، وأصل ذلك أني ما وجدت رجلًا يصف أفكار هذا الكتاب وقضاياه بالسذاجة والسهولة والإمعان في تقرير الواضحات؛ إلا ووجدته من أجهل الناس بالواقع التاريخي للبيئة الزمانية والمكانية التي أَلَّفَ فيها الإمامُ المجددُ كتابه العظيمَ.

وأنت إذا عزلت هذا الكتاب بالذات عن بيئته؛ لم تستطع فهم دوافع الإمام في تأليف كتابه ووضعه علىٰ هذه الصورة بالذات.

وأنا -لضيق المقام- إنما أكتفي بإثارة القضية وإنعاش الفكرة، ولست أشك أن هناك عقولًا واعية ستفتح لها هذه النبذة آفاقًا من البحث والدرس والتمحيص.

رابعًا: وهي تتبُّع أثر الأفكار التي وردت في الكتاب محل الدراسة؛ فيما عاصره وما تلاه من كتب العلم:

فتتبع أثر هذه الجهود فوق أنه يدلنا علىٰ أهمية الكتاب؛ فهو يوفر لنا مادة خصبة من العمليات الفكرية التي أجراها أهل العلم علىٰ الكتاب المدروس، ويضعنا أمام مجال خصب من مجالات صناعة العلم حين نرىٰ كيف استضاء أهل العلم بأفكار الكتاب المدروس، وكيف تعاملوا معها قراءة ودرسًا وموافقة ورفضًا.

وتزداد الحاجة إلىٰ هذه الخطوة في حالةِ ما إذا كان الكتاب ليس من الكتب التي تواصىٰ أهل العلم بشرحها؛ كـ «الاعتصام» للشاطبي و«الخطط المقريزية»، أو كان من الكتب التي لم يصلنا من شروحها شيءٌ كـ «رسالة» الشافعي.

والحمد لله رب العالمين.

هل اختلاف الأمة يكون رحمة؟

سأل سائل: عرفنا أن حديث: «**اخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ**» لا يثبت عن رسول الله ﷺ؛ فهل للعبارة معنىٰ صحيح تُحمَل عليه؟

الْحَمْدُ للهِ وَحْدَهُ..

نعم، لها معنىٰ صحيح استعمله بعض السلف والأئمة..

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وَلِهَذَا لَمَّا اسْتَشَارَ الرَّشِيدُ مَالِكًا أَنْ يَحْمِلَ النَّاسَ عَلَىٰ «مُوَطَّئِهِ» فِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَسَائِلِ مَنَعَهُ مِنْ ذَلِكَ، وَقَالَ: إنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللهِ ﷺ تَفَرَّقُوا فِي الْأَمْصَارِ، وَقَدْ أَخَذَ كُلُّ قَوْمٍ مِنَ الْعِلْمِ مَا بَلَغَهُمْ، وَصَنَّفَ رَجُلٌ كِتَابًا فِي الِاخْتِلَافِ؛ فَقَالَ أَحْمَدُ: لَا تُسَمِّهِ «**كِتَابَ الِاخْتِلَافِ**»، وَلَكِنْ سَمِّهِ «**كِتَابَ السعة**».

وَلِهَذَا كَانَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ يَقُولُ: «إجْمَاعُهُمْ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ، وَاخْتِلَافُهُمْ رَحْمَةٌ وَاسِعَةٌ».

وَكَانَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ يَقُولُ: «مَا يَسُرُّنِي أَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللهِ ﷺ لَمْ يَخْتَلِفُوا؛ لِأَنَّهُمْ إذَا اجْتَمَعُوا عَلَىٰ قَوْلٍ فَخَالَفَهُمْ رَجُلٌ كَانَ ضَالًّا، وَإِذَا اخْتَلَفُوا فَأَخَذَ رَجُلٌ بِقَوْلِ هَذَا، وَرَجُلٌ بِقَوْلِ هَذَا كَانَ فِي الْأَمْرِ سَعَةٌ».

وَثَمَّ اعتراضٌ مشهورٌ أذكره مع جوابه للخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وَقَالَ هُوَ وَالْجَاحِظ: لَوْ كَانَ الِاخْتِلَاف رَحْمَةٌ لَكَانَ الِاتِّفَاقُ عَذَابًا، ثُمَّ زَعَمَ أَنَّهُ إِنَّمَا كَانَ اِخْتِلَافُ الْأُمَّةِ رَحْمَةٌ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ خَاصَّةً؛ فَإِذَا اِخْتَلَفُوا سَأَلُوهُ؛ فَبَيَّنَ لَهُمْ».

وَالْجَوَاب عَنْ هَذَا الِاعْتِرَاضِ الْفَاسِدِ: أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ الشَّيْءِ رَحْمَةٌ أَنْ يَكُونَ ضِدُّهُ عَذَابًا، وَلَا يَلْتَزِمُ هَذَا وَيَذْكُرُهُ إِلَّا جَاهِلٌ أَوْ مُتَجَاهِلٌ.

وَقَدْ قَالَ اللَّه تَعَالَىٰ: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ﴾ [القَصَص: ٧٢]، فَسَمَّىٰ اللَّيْلَ رَحْمَةً، وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ النَّهَارُ عَذَابًا، وَهُوَ ظَاهِرٌ لَا شَكَّ فِيهِ.

قَالَ الْخَطَّابِيُّ: وَالِاخْتِلَافُ فِي الدِّينِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ:

أَحَدُهَا: فِي إِثْبَاتِ الصَّانِعِ وَوَحْدَانِيَّتِهِ، وَإِنْكَارُ ذَلِكَ كُفْرٌ.

وَالثَّانِي: فِي صِفَاتِهِ وَمَشِيئَتِهِ، وَإِنْكَارُهَا بِدْعَة.

وَالثَّالِث: فِي أَحْكَامِ الْفُرُوعِ الْمُحْتَمَلَةِ وُجُوهًا؛ فَهَذَا جَعَلَهُ اللَّه -تَعَالَىٰ- رَحْمَةً وَكَرَامَةً لِلْعُلَمَاءِ، وَهُوَ الْمُرَادُ بِحَدِيثِ: «**اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ**».

قال الشيخ: «وَأَمَّا أَنْ يَقُولُ قَائِلٌ: إِنَّهُ يَجِبُ عَلَىٰ الْأُمَّةِ تَقْلِيدَ فُلَانٍ أَوْ فُلَانٍ؛ فَهَذَا لَا يَقُولُهُ مُسْلِمٌ، وَمَنْ كَانَ مُوَالِيًا لِلْأَئِمَّةِ، مُحِبًّا لَهُمْ، يُقَلِّدُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِيمَا يَظْهَرُ لَهُ أَنَّهُ مُوَافِقٌ لِلسُّنَّةِ؛ فَهُوَ مُحْسِنٌ فِي ذَلِكَ، بَلْ هُوَ أَحْسَنُ حالًا مِنْ غَيْرِهِ؛ فَالْأَئِمَةُ اجْتِمَاعُهُمْ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ، وَاخْتِلَافُهُمْ رَحْمَةٌ وَاسِعَةٌ»[1].

فَإِنْ قِيلَ: «**إِنَّما قالوه لتصحيحهم للحديثِ**».

قلنا: لو كان يرىٰ شيخ الإسلام صحة الحديث لاستدل به، ولَمَا قال: «**قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ . . .**».

نَعَمْ، كَانَ الْخَطَّابِيُّ يَظُنُّ صِحَّتَهُ؛ فَكَانَ مَاذَا؟

ذَهَبَتْ صِحَّةُ الْإِسْنَادِ، وَبَقِيَتْ صِحَّةُ الْمَعْنَىٰ الْمُدَلَّلِ عَلَيْهِ بِالْحُجَّةِ والْبُرْهَانِ.

وليسَ النِّزاعُ فِي صحةِ الحديثِ وعدمِهِ؛ فضعفُ الحديثِ أمرٌ مفروغٌ منهُ، وإنَّما النزاعُ:

هلِ لهذَا الحديثِ معنًى حسنٌ قالَ بهِ بعضُ أئمةِ أهلِ السنةِ والجماعةِ؟

والجوابُ: نعمْ، وقدْ نقلنَاهُ.

وإنما ينفي وجودَ معنىٰ صحيح لهذا الخبرِ -الضعيفِ إسنادًا- مَنْ لم يكنْ

(١) «مختصر الفتاوىٰ المصرية» (١/ ١١٩).

فقهُهُ وعلمُهُ تامينِ بهذا البابِ، وكثيرٌ مما يبطلُهُ الناسُ من معاني الألفاظِ يكونُ إنكارهُمْ راجعًا لنقصِ الفقهِ، لا لخلوِّ اللَّفظِ من هذا المعنىٰ.

أما الخلافُ وما يترتبُ عليهِ من مفاسدَ؛ فقد نقلنا فيه كلامَ أهلِ الْعلمِ مرارًا، وحتىٰ صار ينادي الكلام الذي نقلناه عمن يعمل به فلا يكاد يوجد.

والنزاعُ السائغُ مشروعٌ لا يُوجِبُ فرقةً، وإنَّما الذي يُوجِبُ الْفُرْقَةَ هو كما قال الشيخ: «سَبَبُ الْفُرْقَةِ: تَرْكُ حَظٍّ مِمَّا أُمِرَ الْعَبْدُ بِهِ، وَالْبَغْيُ بَيْنَهُمْ».

أمَّا مجردُ الخلافِ منْ غيرِ بغيٍ، ومع حدبِ النفسِ علىٰ طلبِ الحقِّ؛ فهو مشروعٌ بلا نزاعٍ، وإنَّما يدخلُ الذمُّ إلىٰ الخلافِ السائغِ إذا بغَىٰ بعضُ المختلفين علىٰ بعضٍ، أو أعرضَ بعضُ المختلفين عنِ الْبينةِ بعدَ ظهورِهَا لَهُ.

أمَّا نفسُ الخلافِ والتنازعِ والردِّ في مسائلَ الخلافِ السائغِ؛ فقدْ وقعَ بينَ الصحابةِ؛ فرجعُوا للوحْيِ فاختلفُوا في فهمِهِ، فردَّ بعضهُمْ علىٰ بعضٍ، وقضَىٰ بعضهُمْ علىٰ بعضٍ بالخطأِ، والجميعُ مأجورٌ، ولوْ كانَ ذلكَ حرامًا مذمومًا في نفسِهِ لَوَجَبَ أنْ يبينَ اللهُ لخيرِ القرونِ، وأنْ يبينَ خيرُ القرونِ لنَا ما هو طريقُ إعدامِ الخلافِ السائغِ.

وسبحانَ اللهِ عنْ أنْ يجعلَ ما هوَ شرٌّ مذمومٌ حالًا لازمًا للصحابَةِ، والتابعينَ، ومنْ بعدهُمْ لا فِكَاكَ لهُمْ منْهُ.

ومعاذَ اللهِ أنْ يقولَ مَنْ هوَ في مثْلِ جلالَةِ عمرَ بْنِ عَبْدِ العزيزِ عمَّا هو شرٌّ: «مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي بِاخْتِلَافِهِمْ حُمْرِ النَّعَمِ».

ومعاذَ اللهِ أنْ يحبَ القاسمُ بنُ محمدٍ، وعمرُ بنُ عبدِ العزيزِ الشَّرَّ، ويفضلونَهُ، قال القاسمُ: «لَقَدْ أَعْجَبَنِي قَوْلُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ: مَا أُحِبُّ أَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللهِ ﷺ لَمْ يخْتَلِفُوا؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ قَوْلًا وَاحِدًا كَانَ النَّاسُ فِي ضِيقٍ، وَإِنَّهُمْ أَئِمَّةٌ يُقْتَدَىٰ بِهِمْ، وَلَوْ أَخَذَ رجُلٌ بِقَوْلِ أَحَدِهِمْ كَانَ فِي سَعَةٍ».

ومعاذَ اللهِ أنْ يُعْرَضَ علَىٰ مالكٍ قطعُ بابِ الشَّرِّ فيرفضُ ويقولُ: «فَإِنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللهِ ﷺ اخْتَلَفُوا فِي الْفَرْعِ، وَتَفَرَّقُوا فِي الْآفَاقِ، وَكُلٌّ عِنْدَ نَفْسِهِ مُصِيبٌ».

ومعاذَ اللهِ أنْ يؤلِّفَ رجلٌ كتابًا فِي الِاخْتِلَافِ -أيْ في الشَّرِّ-فيسميه الإمامُ أحمدُ بْنُ حنبلٍ: «**كِتَابَ السَّعَةِ**».

وقالَ القاسمُ بْنُ محمدٍ (أحدُ الفقهاءِ السبعةِ): «لَقَدْ نَفَعَ اللهُ بِاخْتِلَافِ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ لَا يَعْمَلُ الْعَامِلُ بِعَمَلِ رَجُلٍ مِنْهُمْ إِلَّا رَأَىٰ أَنَّهُ سَعَةٌ، وَرَأَىٰ خَيْرًا مِنْهُ قَدْ عَمِلَهُ».

وقالَ عبدُ العزيزِ بنُ عبدِ اللهِ الماجشون: «فَإِذَا دَخَلَ الْحَرَمَ، فَإِنَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوا، وَنَحْنُ نَرْجُو أَنْ يَكُونَ مَا كَانَ مِنِ اخْتِلَافِهِمْ سَعَةً لِمَنْ بعْدَهُمْ».

هَذَا فِقْهُ الصَّدْرِ الْأَوَّلِ وَخَيرِ الْقُرُونِ، ثُمَّ خَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ ضَيَّقُوا؛ فَيُخْشَىٰ أَنْ يُضَيِّقَ اللهُ علَيْهِمْ.

والمعنَىٰ إذَا كانَ حقًّا وَجَبَ الحكمُ بكونِهِ منَ الْحَقِّ سواءٌ ثبتَ بلفظِهِ فِي الوحْيِ أَمْ لَا، ما دَامَ ليسَ فِي الوحْيِ ما يُبطلُهُ، وقالَ بِهِ بعضُ السَّلفِ، وإنَّما ينفعُ ثبوتُ المعنَىٰ في الوحْيِ فِي كونِهِ لا يحتاجُ لإثباتٍ آخرٍ.

أمَّا في مسألتِنَا؛ فإسنادُ الخبرِ باطلٌ، لكنَّ معنَاهُ لهُ وجْهٌ صحيحٌ يُعرفُ باستقراءِ وجوهِ الشَّرعِ، وتصرفاتِ السَّلفِ، وهذا المعنىٰ منصوصٌ في كلامِ بعضِ السَّلفِ، وكلامِ بعضِ مَنْ بَعْدَهُمْ.

وَأَخْتِمُ بِهَذَا:

قَالَ النَّوَوِيُّ: «وَالْأَمْرُ بِالْقِيَامِ عِنْدَ الِاخْتِلَافِ فِي الْقُرْآنِ مَحْمُولٌ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ عَلَىٰ اِخْتِلَافٍ لَا يَجُوزُ، أَوِ اخْتِلَافٍ يُوقِعُ فِيمَا لَا يَجُوزُ كَاخْتِلَافٍ فِي نَفْسِ الْقُرْآنِ، أَوْ فِي مَعْنًى مِنْهُ لَا يُسَوَّغُ فِيهِ الِاجْتِهَادُ، أَوِ اخْتِلَافٍ يُوقِعُ فِي شَكٍّ أَوْ شُبْهَةٍ، أَوْ فِتْنَةٍ وَخُصُومَةٍ، أَوْ شِجَارٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ، وَأَمَّا الِاخْتِلَافُ فِي اِسْتِنْبَاطِ فُرُوعِ الدِّينِ مِنْهُ، وَمُنَاظَرَةُ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي ذَلِكَ عَلَىٰ سَبِيلِ الْفَائِدَةِ وَإِظْهَارِ الْحَقِّ وَاخْتِلَافِهِمْ فِي ذَلِكَ؛ فَلَيْسَ مَنْهِيًّا عَنْهُ، بَلْ هُوَ مَأْمُورٌ بِهِ، وَفَضِيلَةٌ ظَاهِرَةٌ، وَقَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَىٰ هَذَا مِنْ عَهْدِ الصَّحَابَةِ إِلَىٰ الْآنَ (وَاللهُ أَعْلَمُ»).

طريقة التعامل مع أصحاب الخلاف غير السائغ

الحمد لله وحده . .

أما بعد . .

فلا بد من جواب بعض الأسئلة قبل الدخول في بيان أصول تلك الطريقة . .

السؤال الأول: ما ضابط الخلاف غير السائغ (؟)

الجواب: يكون الخلاف غير سائغ إذا توفرت فيه هذه الشرط:

أولًا: أن يصدر الخلاف من غير متأهل للاجتهاد المناسب للمسألة محل البحث.

ثانيًا: أن يكون القول مخالفًا للإجماع القديم الصحيح.

ثالثًا: أن يكون القول مخالفًا لنص قطعي، أو مخالف لظني من غير أن يبدي حجة تؤذن بالمخالفة، أو دليل مقاوم. (ولا يشترط في الحديث أن يكون قطعي الثبوت، بل يكفي مجرد التسليم بصحته في الجملة).

رابعًا: أن يكون القول مبنيًّا علىٰ أصل غير معتبر، ثبت عدم اعتباره بالدليل القاطع واضح القطعية.

فمتىٰ صدر القول ممن له حق الاجتهاد وبناه علىٰ أصل معتبر، ولم يُخالف به دليلًا ثابتًا واضح القطعية في دلالته؛ كان قولًا سائغًا معتبرًا وإلا كان غير سائغ.

السؤال الثاني: كيف يكون خلاف مخالف القطعيات السابقة؛ خلافًا غير سائغ فقط (؟)

قلت: هذا باب خلط فيه كثير من الناس؛ حتىٰ أوقعهم ذلك في تكفير مخالف القطعيات ضربة لازب . .

وهذا باطل محض ولا يَكفر إلا مَن أنكر القطعي الواضح المعلوم من الدين بالضرورة . .

أما مطلق القطعيات؛ فهي مما يتفاوت الناس في ضبطه والحكم عليه . . .

ولا يكفر منكر القطعي إلا إذا لم يكن عنده حجة يدفع بها ذلك القطعي. .

أي: لا يكفر إلا إذا سلم بقطعيتها ثم أنكرها . .

أما من خالف القطعي فلا تخلو هذه القطعية من أن تكون ظاهرة أو غير ظاهرة . .

فغير الظاهرة؛ أي التي ترجع لوثوق الباحث في الحجة لا لأنها تحتوي علىٰ ما يفيد القطعية؛ فهذه لا تجعل خلاف مخالفه غير سائغ . .

أما القطعية الواضحة؛ فهي التي تجعل الخلاف غير سائغ . .

وضبط هاتين الرتبتين من موارد الاجتهاد، وفيه الطرفان والوسط. .

ولذا عبرنا في الكلام بوصف القطعية بالوضوح، وإلا فالباحث قد ينظر في الدليل فيراه قطعيًّا ولا تكون هذه القطعية بمنزلة القطعية الواضحة لكل أحد.

قال شيخ الإسلام ردًّا علىٰ من نفىٰ الوصول للقطعية بالاجتهاد:

«تضمَّن هذا الكلام أن ما عُلِم بالاجتهاد لا يكون قطعيًّا قط، وليس الأمر كذلك؛ فرب دليل خفي قطعي».

قال الجويني: «ثم القواطع: منها الجلي، ومنها خفي . . .».

ولذا لا يأثم مخالف القطعي لمجرد مخالفته له . . قال شيخ الإسلام: «وَالصَّوَابُ الَّذِي عَلَيْهِ الْأَئِمَّةُ أَنَّ مَسَائِلَ الِاجْتِهَادِ لَمْ يَكُنْ فِيهَا دَلِيلٌ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وُجُوبًا ظَاهِرًا، مِثْلُ حَدِيثٍ صَحِيحٍ لَا مُعَارِضَ مِنْ جِنْسِهِ فَيَسُوغُ لَهُ -إذَا عَدِمَ ذَلِكَ

فِيهَا- الِاجْتِهَادُ لِتَعَارُضِ الْأَدِلَّةِ الْمُتَقَارِبَةِ، أَوْ لِخَفَاءِ الْأَدِلَّةِ فِيهَا، وَلَيْسَ فِي ذِكْرِ كَوْنِ الْمَسْأَلَةِ قَطْعِيَّةً طَعْنٌ عَلَىٰ مَنْ خَالَفَهَا مِنْ الْمُجْتَهِدِينَ كَسَائِرِ الْمَسَائِلِ الَّتِي اخْتَلَفَ فِيهَا السَّلَفُ».

ثم نبدأ الكلام عن هذه الأصول بحول الله وقوته . .

الأصل الأول: أن الخلاف غير السائغ هو من المحرمات، يجب اجتنابه، وعدم تقليد صاحبه، ولا يُفتىٰ به.

أما كونه حرامًا؛ فقد قال الشافعي: «الاختلاف من وجهين: أحدهما محرم، ولا أقول ذلك في الآخر».

وأما وجوب اجتنابه؛ فقد قال الأوزاعي: «نجتنب أو نترك من قول أهل العراق خمسًا، ومن قول أهل الحجاز خمسًا؛ من قول أهل العراق: شرب المسكر، والأكل في الفجر في رمضان، ولا جمعة إلا في سبعة أمصار، وتأخير صلاة العصر؛ حتىٰ يكون ظل كل شيء أربعة أمثاله، والفرار يوم الزحف . . ومن قول أهل الحجاز استماع الملاهي، والجمع بين الصلاتين من غير عذر، والمتعة بالنساء، والدرهم بالدرهمين والدينار بالدينارين يدًا بيد، وإتيان النساء في أدبارهن».

وقال ابن مجاهد، والحكم بن عتيبة، ومالك، وغيرهم: «ليس أحد من خلق الله إلا يؤخذ من قوله ويترك؛ إلا النبي ﷺ، وقال سليمان التيمي: إن أخذت برخصة كل عالم؛ اجتمع فيك الشر كله . . قال ابن عبد البر: هذا إجماع لا أعلم فيه خلافًا».

قال الشاطبي: «زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليدًا له؛ وذلك لأنها موضوعة علىٰ المخالفة للشرع، ولذلك عدت زلة، وإلا فلو كانت معتدًّا بها لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا نُسِب إلىٰ صاحبها الزلل فيها».

الأصل الثاني: أن تلك القطعية لا تمنع إعذار المخالفين لها؛ لما لهم من الشبهة والتأويل، ومخالفتهم للقطعيات لا تمنع إعذارهم.

قال شيخ الإسلام: «فمَن قال إن المخطئ في مسألة قطعية أو ظنية يأثم؛ فقد خالف الكتاب والسنة والإجماع القديم، قالوا وأيضًا؛ فكون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين ليس هو وصفًا للقول في نفسه؛ فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده وغيره لا يعرف ذلك لا قطعًا ولا ظنًّا، وقد يكون الإنسان ذكيًّا قوي الذهن سريع الإدراك علمًا وظنًّا؛ فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علمًا ولا ظنًّا؛ فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلىٰ الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته علىٰ الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا؛ فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه؛ حتىٰ يقال كل من خالفه قد خالف القطعي، بل هو صفة لحال الناظر المستدل المعتقد، وهذا مما يختلف فيه الناس؛ فاعلم أن هذا الفرق لا يطرد ولا ينعكس».

قال شيخ الإسلام: «إن القول بتحريم الحيل قطعي ليس من مسائل الاجتهاد كما قد بيناه وبينا إجماع الصحابة علىٰ المنع منها بكلام غليظ يخرجها من مسائل الاجتهاد واتفاق السلف علىٰ أنها بدعة محدثة، وكل بدعة تخالف السنة وآثار الصحابة؛ فإنها ضلالة، وهذا منصوص الإمام أحمد وغيره، وحينئذٍ فلا يجوز تقليد مَن يفتي بها ويجب نقض حكمه ولا يجوز الدلالة لأحد من المقلدين علىٰ مَن يفتي بها، مع جواز ذلك في مسائل الاجتهاد، وقد نص أحمد علىٰ هذه المسائل في مثل هذا، وإن كنا نعذر مَن اجتهد من المتقدمين في بعضها، وهذا كما أن أعيان المكيين والكوفيين لا يجوز تقليدهم في مسألة المتعة والصرف والنبيذ ونحوها».

قال الشاطبي: «كما أنه لا ينبغي أن يُنسَب صاحبها إلىٰ التقصير، ولا أن يشنَّع عليه بها، ولا يُنتقَص من أجلها، أو يُعتقَد فيه الإقدام علىٰ المخالفة بحتًا؛ فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين».

ويقول الشيخ عمن خالف ما في عقيدته الواسطية (وجل خلاف ما في الواسطية إنما هو من الخلاف غير السائغ): «وَلَيْسَ كُلُّ مَنْ خَالَفَ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذَا الِاعْتِقَادِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ هَالِكًا؛ فَإِنَّ الْمُنَازِعَ قَدْ يَكُونُ مُجْتَهِدًا مُخْطِئًا يَغْفِرُ اللَّهُ

خَطَأَهُ، وَقَدْ لَا يَكُونُ بَلَغَهُ فِي ذَلِكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا تَقُومُ بِهِ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ، وَقَدْ يَكُونُ لَهُ مِنَ الْحَسَنَاتِ مَا يَمْحُو اللَّهُ بِهِ سَيِّئَاتِهِ، وَإِذَا كَانَتْ أَلْفَاظُ الْوَعِيدِ الْمُتَنَاوِلَةُ لَهُ لَا يَجِبُ أَنْ يَدْخُلَ فِيهَا الْمُتَأَوِّلُ، وَالْقَانِتُ، وَذُو الْحَسَنَاتِ الْمَاحِيَةِ، وَالْمَغْفُورُ لَهُ، وَغَيْرُ ذَلِكَ؛ فَهَذَا أَوْلَىٰ، بَلْ مُوجِبُ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّ مَنْ اعْتَقَدَ ذَلِكَ نَجَا فِي هَذَا الِاعْتِقَادِ، وَمَنْ اعْتَقَدَ ضِدَّهُ فَقَدْ يَكُونُ نَاجِيًا وَقَدْ لَا يَكُونُ نَاجِيًا، كَمَا يُقَالُ مَنْ صَمَتَ نَجَا».

وانظر: «مجموع الفتاوىٰ» (١/ ١١٣، ١٢)، (٤/ ٥٠١)، (٥/ ٣٠٦)، و«جامع المسائل» (٣/ ١٥١)، و«الدرر السنية» (١٠/ ٩٣-٩٥).

الأصل الثالث: الموقف من قائل القول غير السائغ هو الموقف نفسه من المسلم إذا ارتكب محرمًا يغلب علىٰ الظن تأوله فيه؛ فنصيحته واجبة، وحفظ حرمته قائم؛ فما دام مسلمًا؛ فله من حقوق المسلم .. تزيد كلما زادت موجبات الإسلام عنده.

فلا يجوز شتمه ولا سبه، ولا الكذب عليه، ولا البغي عليه، ولا تحميل كلامه ما لا يحتمل مع إدامة إنصافه والعدل فيه ومعه.

وأبدأ هذا بذكر تقرير شيخ الإسلام لعدل أهل السنة مع الرافضة، ولم يقل وأين أنتم من ظلم الرافضة وبغيهم، بل قرر: ليس لنا مثل السوء وأنَّا لا ننزل لدركات الظالمين، وليس مَن شذ شرًّا من الرافضة ..

يقول الشيخ: «ومع هذا فأهل السنة يستعملون معهم العدل والإنصاف، ولا يظلمونهم؛ فإن الظلم حرام مطلقًا كما تقدم، بل أهل السنة لكل طائفة من هؤلاء خير من بعضهم لبعض، بل هم للرافضة خير وأعدل من بعض الرافضة لبعض».

الإخنائي عندي أشر وأفسد من جل مَن يشذ من مجتهد المسلمين اليوم؛ فانظر إلىٰ عدل شيخ الإسلام معه واعتباره لإسلامه حين يقول: «وهذا الموضع يغلط فيه هذا المعترض وأمثاله، ليس الغلط فيه من خصائصه، ونحن نعدل فيه، ونقصد قول الحق والعدل فيه كما أمر الله تعالىٰ؛ فإنه أمر بالقسط علىٰ أعدائنا

الكفار؛ فكيف بإخواننا المسلمين، والمسلمون أخوة والله يغفر له ويسدده ويوفقه وسائر إخواننا المسلمين».

ويقول الشيخ في ابن مخلوف، وهو أضر وأشر من مئة كالذين يشذون: «وَابْنُ مَخْلُوفٍ لَوْ عَمِلَ مَهْمَا عَمِلَ وَاَللَّهِ مَا أَقْدِرُ عَلَىٰ خَيْرٍ إلَّا وَأَعْمَلُهُ مَعَهُ، وَلَا أُعِينُ عَلَيْهِ عَدُوَّهُ قَطُّ. وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إلَّا بِاَللَّهِ. هَذِهِ نِيَّتِي وَعَزْمِي، مَعَ عِلْمِي بِجَمِيعِ الْأُمُورِ؛ فَإِنِّي أَعْلَمُ أَنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَنْ أَكُونَ عَوْنًا لِلشَّيْطَانِ عَلَىٰ إخْوَانِي الْمُسْلِمِينَ».

لما تكلم أحد العلماء في محمد بن طاهر بكلام خشن رد عليه الذهبي، وقال في رده عليه فيما نسبه إلىٰ ابن طاهر من أنه كان يرىٰ الإباحة: «قُلْتُ: مَا تَعْنِي بِالإِبَاحَةِ؟ .. إن أردتَ بِهَا الإِبَاحَة المطلقَة؛ فَحَاشَا ابْن طَاهِر، هُوَ -وَاللهِ- مُسْلِمٌ أَثرِيٌّ، مُعَظِّمٌ لِحُرُمَاتِ الدِّينِ، وَإِنْ أَخْطَأَ أَوْ شَذَّ، وَإِن عَنِيتَ إِباحَةً خَاصَّةً، كَإِباحَةِ السَّمَاعِ، وَإِباحَةِ النَّظَر إِلَىٰ المُرْدِ، فَهَذِهِ مَعصيَةٌ، وَقول لِلظَاهِرِيَة بِإِبَاحتهَا مرجوح..

ثم قال ابن ناصر: كان يذهب مذهب الإباحة. يعني في النظر إلىٰ الملاح. وإلا فلو كان يذهب إلىٰ إباحة مطلقة لكان كافرًا، والرجل مسلم متبع للأثر، سني. وإن كان قد خالف في أمور مثل جواز السماع، وقد صنف فيه مصنفًا ليته لا صنفه».

فانظر كيف عدل معه حتىٰ حرر مذهبه وحفظ له حقه؟!

وقال الذهبي: «قلت: غلاة المعتزلة، وغلاة الشيعة، وغلاة الحنابلة، وغلاة الأشاعرة، وغلاة المرجئة، وغلاة الجهمية، وغلاة الكرامية؛ قد ماجت بهم الدنيا، وكثروا، وفيهم أذكياء وعباد وعلماء، نسأل الله العفو والمغفرة، لأهل التوحيد، ونبرأ إلىٰ الله من الهوىٰ والبدع، ونحب السنة وأهلها، ونحب العالِم علىٰ ما فيه من الاتباع والصفات الحميدة، ولا نحب ما ابتدع فيه بتأويل سائغ، وإنما العبرة بكثرة المحاسن».

فتأمل كيف أثبت العلم والعذر بالتأويل؛ حتىٰ لغلاة أهل البدع.

ولا يقال لصاحب الخلاف غير السائغ علىٰ سبيل الذم والتشنيع: أنت أحللت الحرام . .

قال الشافعي: «والمستحل لنكاح المتعة والمفتي بها والعامل بها ممن لا تُردُّ شهادته، وكذلك لو كان موسرًا فنكح أَمة مستحلًّا لنكاحها مسلمة أو مشركة؛ لأنا نجد من مفتي الناس وأعلامهم مَن يستحل هذا، وهكذا المستحل الدينار بالدينارين والدرهم بالدرهمين يدًا بيد، والعامل به لأنا نجد من أعلام الناس من يفتي به ويعمل به ويرويه، وكذلك المستحل لإتيان النساء في أدبارهن؛ فهذا كله عندنا مكروه محرم، وإن خالفنا الناس فيه؛ فرغبنا عن قولهم، ولم يدعنا هذا إلىٰ أن نجرحهم، ونقول لهم: إنكم حللتم ما حرم الله وأخطأتم؛ لأنهم يدعون علينا الخطأ كما ندعيه عليهم وينسبون من قال قولنا إلىٰ أنه حرم ما أحل الله ﷻ».

وقال ابن المبارك لمناظريه منكرًا عليهم: «فَمَا قَوْلُكُمْ فِي عَطَاءٍ وَطَاوُسٍ، وَجَابِرِ بْنِ زَيْدٍ وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، وَعِكْرِمَةَ؟ . . قَالُوا: كَانُوا خِيَارًا، قُلْت: فَمَا قَوْلُكُمْ فِي الدِّرْهَمِ بِالدِّرْهَمَيْنِ يَدًا بِيَدٍ؟ . . فَقَالُوا: حَرَامٌ؛ فَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: إنَّ هَؤُلَاءِ رَأَوْهُ حَلَالًا فَمَاتُوا وَهُمْ يَأْكُلُونَ الْحَرَامَ)؟!!»).

وقال شيخ الإسلام: «علماء المسلمين وأئمة الدين ما زالوا يتنازعون في بعض المسائل؛ فيبيح هذا من الفروج ما يحرمه هذا، كما يبيح كثير نكاح أم المزني بها وابنتها ولا يرون الزنا ينشر حرمة المصاهرة، وهو قول الشافعي وغيره . . وتنازعوا فيما سوىٰ ذلك، وهم كلهم مجتهدون مصيبون؛ بمعنىٰ أنهم مطيعون لله، وأما بمعنىٰ العلم بحكمه في نفس الأمر؛ فالمصيب واحد، وله أجران، والآخر له أجر، وخطؤه مغفور له لا يطلق القول علىٰ أحدهم إنه أحل ما حرَّم الله وحرَّم ما أحل الله بمعنىٰ الاستحلال والتعمد، وإذا أريد أن ذلك وقع علىٰ وجه التأويل؛ فعامة العلماء وقعوا في مثل هذا، والله يأجرهم ولا يؤاخذهم علىٰ خطئهم».

قال شيخ الإسلام: «وأئمة السنة والجماعة وأهل العلم والإيمان فيهم العلم والعدل والرحمة؛ فيعلمون الحق الذي يكونون به موافقين للسنة سالمين من البدعة، ويعدلون علىٰ من خرج عنها ولو ظلمهم، كما قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [المَائدة: ٨].

ويرحمون الخلق فيريدون لهم الخير والهدىٰ والعلم، لا يقصدون الشر لهم ابتداءً، بل إذا عاقبوهم وبينوا خطأهم وجهلهم وظلمهم؛ كان قصدهم بذلك بيان الحق، ورحمة الخلق، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وأن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا».

وقال: «فنهىٰ أن يحمل المؤمنين بغضهم للكفار علىٰ ألا يعدلوا عليهم؛ فكيف إذا كان البغض لفاسق أو مبتدع متأول من أهل الإيمان؟ . . فهو أولىٰ أن يجب عليه ألا يحمله ذلك علىٰ ألا يعدل علىٰ مؤمن، وإن كان ظالمًا له».

الأصل الرابع: الحكم علىٰ الظاهر والله يتولىٰ السرائر.

وهذا أصل متين من أصول الشرع الكريم، ومحله هنا: أن مَن نازع نزاعًا غير سائغ وأظهر الاستدلال والرجوع لنصوص الشرع في الجملة؛ عذرناه، ولم نحكم عليه بأنه صاحب هوىٰ، أو نحوه بغير بينة ظاهرة، وأن مرجع ذلك الحكم في الجملة لأهل العلم لا لآحاد الناس والطلبة.

ونحن لا نمنع أن يكون بعض مَن يشذ أصحاب هوىٰ، ولكنا نمنع التصدي لإصدار مثل هذه الأحكام القضائية الباطنية من غير بينات ظاهرة، وأهل العلم من السلف ما كانوا يهجمون علىٰ الحكم علىٰ أعيان العلماء بمثل ذلك في الجملة، ومَن وقع منه ذلك منهم أنكره عليه من بعده من أهل العلم؛ صيانةً لهذا الأصل الكريم أن يُنتهَك.

قال شيخ الإسلام: «وربما اختلف قولهم في المسألة العلمية والعملية مع بقاء الألفة والعصمة وأخوة الدين؛ نعم مَن خالف الكتاب المستبين والسنة

المستفيضة أو ما أجمع عليه سلف الأمة خلافًا؛ لا يُعذَر فيه؛ فهذا يُعامَل بما يُعامَل به أهل البدع».

فتأمل حرصه علىٰ القيد نفسه؛ حتىٰ مع مَن خالف القطعيات.

وانظر إليه لما تسور بعضهم علىٰ باطن الرازي (وليس جل مَن يشذ بأعظم خطأً من الفخر الرازي) كيف رد: «وَلَيْسَ هَذَا تَعَمُّدًا مِنْهُ لِنَصْرِ الْبَاطِلِ؛ بَلْ يَقُولُ بِحَسَبِ مَا تُوَافِقُهُ الْأَدِلَّةُ الْعَقْلِيَّةُ فِي نَظَرِهِ وَبَحْثِهِ؛ فَإِذَا وُجِدَ فِي الْمَعْقُولِ بِحَسَبِ نَظَرِهِ مَا يَقْدَحُ بِهِ فِي كَلَامِ الْفَلَاسِفَةِ قَدَحَ بِهِ؛ فَإِنَّ مِنْ شَأْنِهِ الْبَحْثَ الْمُطْلَقَ بِحَسَبِ مَا يَظْهَرُ لَهُ؛ فَهُوَ يَقْدَحُ فِي كَلَامِ هَؤُلَاءِ بِمَا يَظْهَرُ لَهُ أَنَّهُ قَادِحٌ فِيهِ مِنْ كَلَامِ هَؤُلَاءِ، وَكَذَلِكَ يَصْنَعُ بِالْآخَرِينَ، وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُسِيءُ بِهِ الظَّنَّ وَهُوَ أَنَّهُ يَتَعَمَّدُ الْكَلَامَ الْبَاطِلَ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ تَكَلَّمَ بِحَسَبِ مَبْلَغِهِ مِنْ الْعِلْمِ وَالنَّظَرِ وَالْبَحْثِ فِي كُلِّ مَقَامٍ بِمَا يَظْهَرُ لَهُ».

الأصل الخامس: أن صورة الرد علىٰ أصحاب الخلاف غير السائغ -فيما ليس من مقاطع الحقوق التي قدمناها- ترجع لاجتهاد العالم.

أيُذكَر اسمه أم لا؟

أيُفرَد بالرد في كتاب أم لا؟

تُستعمَل معه الشدة أم الرفق؟ . . (تنبه: لم نقل العدل أو البغي؛ فهذا لا تخيير فيه).

كل ذلك يختلف:

باختلاف المردود عليه وعلمه وفضله . .

أيدعو إلىٰ باطله أو لا (؟)

وباختلاف حال السنة والإسلام.

وباختلاف الباب الذي وقع فيه الخطأ.

وباختلاف درجة الضرر الناجم عن الفتوىٰ الشاذة.

وباختلاف حال المفتي بالقول الشاذ؛ أيكثر ذلك منه أم يقل؟

في اعتبارات كثيرة يُقدرها العالِم ويضبطها، ولا تُترَك لأهواء الناس تتصرف فيها . .

ومن هنا تعلم خطأ مَن يطلب التسوية في المعاملة بين زلات ابن منيع -مثلًا- أو الألباني أو شيخ الإسلام، وبين زلات القرضاوي والجديع والعلواني، وذلك الحزب كله . .

لا بالطبع، ليسوا سواءً؛ فزلات الآخرين أكثر وقدرها وعظم بُعدها أكبر، وجنايتها أعظم . . والتسوية بين المتفرقات من تطفيف الميزان . .

المهم أن تعقلَ أن جهة عدم التسوية هي في الأبواب الاجتهادية التي مثلتُ لك . .

أما مقاطع الحقوق وأبواب العدل والظلم والإنصاف والبغي وتحريم السب وحرمة انتهاك الأعراض ووجوب الإعذار، وترك التسور علىٰ البواطن؛ فهذه الجميع (من شيخ الإسلام إلىٰ الشيخ القرضاوي) فيها سواء، وهي من المتماثلات التي لا تفريق بينها.

والحمد لله رب العالمين.

شهر سيف الإجماع قطعًا للنزاع، ولو كان إجماعًا ظنيًّا

هذا من أعظم الجنايات علىٰ العلم، ومن أشدها إفسادًا للمنهج، ومن أعظمها ضررًا علىٰ النظر والفقه . .

وأصلُ ذلك أنه لما ثبتت حجية الإجماع؛ غفل البعضُ فظنَّ أن هذه الحجية علىٰ رتبة واحدة؛ فصار يجبه مخالفه بكل إجماع حُكِي يُريد بذلك قطع النزاع، يظن بذلك أنه أتىٰ بالحجة التي لا مناص من اتباعها (!)

والتحقيق في ذلك أن الإجماع رتبتان لكل منهما أثر في مقام الاستدلال، وليسوا سواء . .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ في «مجموع الفتاوىٰ» (١٩/ ٢٦٩): «وَالْإِجْمَاعُ نَوْعَانِ: قَطْعِيٌّ؛ فَهَذَا لَا سَبِيلَ إِلَىٰ أَنْ يُعْلَمَ إجْمَاعٌ قَطْعِيٌّ عَلَىٰ خِلَافِ النَّصِّ، وَأَمَّا الظَّنِّيُّ فَهُوَ الْإِجْمَاعُ الإقراري والاستقرائي: بِأَنْ يَسْتَقْرِئَ أَقْوَالَ الْعُلَمَاءِ؛ فَلَا يَجِدُ فِي ذَلِكَ خِلَافًا أَوْ يَشْتَهِرُ الْقَوْلُ فِي الْقُرْآنِ (كذا، ولعل الصواب: القرن)، وَلَا يَعْلَمُ أَحَدًا أَنْكَرَهُ.

فَهَذَا الْإِجْمَاعُ وَإِنْ جَازَ الِاحْتِجَاجُ بِهِ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ تُدْفَعَ النُّصُوصُ الْمَعْلُومَةُ بِهِ؛ لِأَنَّ هَذَا حُجَّةٌ ظَنِّيَّةٌ لَا يَجْزِمُ الْإِنْسَانُ بِصِحَّتِهَا؛ فَإِنَّهُ لَا يَجْزِمُ بِانْتِفَاءِ الْمُخَالِفِ، وَحَيْثُ قَطَعَ بِانْتِفَاءِ الْمُخَالِفِ؛ فَالْإِجْمَاعُ قَطْعِيٌّ.

وَأَمَّا إذَا كَانَ يَظُنُّ عَدَمَهُ وَلَا يَقْطَعُ بِهِ؛ فَهُوَ حُجَّةٌ ظَنِّيَّةٌ وَالظَّنِّيُّ لَا يُدْفَعُ بِهِ النَّصُّ الْمَعْلُومُ، لَكِنْ يُحْتَجُّ بِهِ وَيُقَدَّمُ عَلَىٰ مَا هُوَ دُونَهُ بِالظَّنِّ، وَيُقَدَّمُ عَلَيْهِ الظَّنُّ

الَّذِي هُوَ أَقْوَىٰ مِنْهُ؛ فَمَتَىٰ كَانَ ظَنُّهُ لِدَلَالَةِ النَّصِّ أَقْوَىٰ مِنْ ظَنِّهِ بِثُبُوتِ الْإِجْمَاعِ؛ قَدَّمَ دَلَالَةَ النَّصِّ، وَمَتَىٰ كَانَ ظَنُّهُ لِلْإِجْمَاعِ أَقْوَىٰ قَدَّمَ هَذَا، وَالْمُصِيبُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَاحِدٌ.

وَإِنْ كَانَ قَدْ نُقِلَ لَهُ فِي الْمَسْأَلَةِ فُرُوعٌ (كذا، ولعل الصواب: النزاع)، وَلَمْ يَتَعَيَّنْ صِحَّتُهُ؛ فَهَذَا يُوجِبُ لَهُ أَلَّا يَظُنَّ الْإِجْمَاعَ إِنْ لَمْ يَظُنَّ بُطْلَانَ ذَلِكَ النَّقْلِ، وَإِلَّا فَمَتَىٰ جُوِّزَ أَنْ يَكُونَ نَاقِلُ النِّزَاعِ صَادِقًا وَجُوِّزَ أَنْ يَكُونَ كَاذِبًا؛ يَبْقَىٰ شَاكًّا فِي ثُبُوتِ الْإِجْمَاعِ، وَمَعَ الشَّكِّ لَا يَكُونُ مَعَهُ عِلْمٌ وَلَا ظَنٌّ بِالْإِجْمَاعِ، وَلَا تُدْفَعُ الْأَدِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ بِهَذَا الْمُشْتَبَهِ؛ مَعَ أَنَّ هَذَا لَا يَكُونُ لَا يَكُونُ قَطُّ؛ إِجْمَاعٌ يَجِبُ اتِّبَاعُهُ مَعَ مُعَارَضَتِهِ لِنَصٍّ آخَرَ لَا مُخَالِفَ لَهُ وَلَا يَكُونُ قَطُّ نَصٌّ يَجِبُ اتِّبَاعُهُ وَلَيْسَ فِي الْأُمَّةِ قَائِلٌ بِهِ، بَلْ قَدْ يَخْفَىٰ الْقَائِلُ بِهِ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ.

قَالَ التِّرْمِذِيُّ: كُلُّ حَدِيثٍ فِي كِتَابِي قَدْ عَمِلَ بِهِ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ؛ إِلَّا حَدِيثَيْنِ: حَدِيثَ الْجَمْعِ؛ وَقَتْلِ الشَّارِبِ، وَمَعَ هَذَا فَكِلَا الْحَدِيثَيْنِ قَدْ عَمِلَ بِهِ طَائِفَةٌ، وَحَدِيثُ الْجَمْعِ قَدْ عَمِلَ بِهِ أَحْمَد وَغَيْرُهُ.

وَلَكِنْ مَنْ ثَبَتَ عِنْدَهُ نَصٌّ وَلَمْ يَعْلَمْ قَائِلًا بِهِ، وَهُوَ لَا يَدْرِي: أَجْمَعَ عَلَىٰ نَقِيضِهِ أَمْ لَا؟ . . فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ رَأَىٰ دَلِيلًا عَارَضَهُ آخَرُ وَهُوَ بَعْدُ لَمْ يَعْلَمْ رُجْحَانَ أَحَدِهِمَا؛ فَهَذَا يَقِفُ إِلَىٰ أَنْ يَتَبَيَّنَ لَهُ رُجْحَانُ هَذَا أَوْ هَذَا؛ فَلَا يَقُولُ قَوْلًا بِلَا عِلْمٍ، وَلَا يَتَّبِعُ نَصًّا مَعَ ظَنِّ نَسْخِهِ وَعَدَمِ نَسْخِهِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ؛ لِمَا عَارَضَهُ عِنْدَهُ مِنْ نَصٍّ آخَرَ أَوْ ظَنِّ إِجْمَاعٍ وَلَا عَامًّا ظَنُّ تَخْصِيصِهِ وَعَدَمِ تَخْصِيصِهِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ؛ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ سَالِمًا عَنِ الْمُعَارِضِ الْمُقَاوِمِ فَيَغْلِبُ عَلَىٰ ظَنِّهِ نَفْيُ الْمُعَارِضِ الْمُقَاوِمِ وَإِلَّا وُقِفَ، وَأَمَّا رَدُّ النَّصِّ بِمُجَرَّدِ الْعَمَلِ؛ فَهَذَا بَاطِلٌ عِنْدَ جَمَاهِيرِ الْعُلَمَاءِ». » الفتاوىٰ ١٩/ ٢٦٩-٢٧١».

وإذن؛ فالإجماع رتبتان:

١- إجماع لا تكاد تلقىٰ أحدًا إلا وهو يعلمه. وهذا حجة قطعية بلا إشكال، ولا يكون النص قط بخلافها.

وهذه القطعية رتبتان:

الأولىٰ: القطعي الذي يرتقي ليكون معلومًا من الدين بالضرورة، كالإجماع علىٰ حرمة الزنىٰ.

الثاني: القطعي الذي لا يرتقي لهذه الرتبة، ولكن ذلك لا ينفي قطعيته، كالإجماع علىٰ مشروعية سجود السهو.

أما قول بعض الباحثين: «إن كان الإجماع دليلًا صحيحًا يفيد القطع، ثم تعارض (في الظاهر) مع النص؛ وجب التعامل مع الأمر حينئذٍ كما يتعامل عند التعارض بين أي نصين».

فهو محض توهم لا يكون، وإنما صورة الأمر (كما يقول شيخ الإسلام): «وأما أهل الحديث؛ فالنصوص الثابتة عن رسول الله ﷺ هي عمدتهم، وعليها يجمعون إذا أجمعوا؛ لا سيما وأئمتهم يقولون لا يكون قط إجماع صحيح علىٰ خلاف نص؛ إلا ومع الإجماع نص ظاهر معلوم يعرف أنه معارض لذلك النص الآخر؛ فإذا كانوا لا يسوغون أن تعارض النصوص بما يدعىٰ من إجماع الأمة لبطلان تعارض النص والإجماع عندهم؛ فكيف إذا عورضت النصوص بما يدعىٰ من إجماع العترة أو أهل المدينة». [**منهاج السنة (٥/ ١٦٧)**]

ويقول: «ومن ادعىٰ إجماعًا يخالف نص الرسول من غير نص يكون موافقًا لما يدعيه، واعتقد جواز مخالفة أهل الإجماع للرسول برأيهم، وأن الإجماع ينسخ النص كما تقوله طائفة من أهل الكلام والرأي؛ فهذا من جنس هؤلاء. وأما إن كان يعتقد أن الإجماع يدل علىٰ نص لم يبلغنا يكون ناسخًا للأول؛ فهذا -وإن كان لم يقل قولًا سديدًا- فهو مجتهد في ذلك يبين له فساد ما قاله كمن عارض حديثًا صحيحًا بحديث ضعيف اعتقد صحته؛ فإن قوله -وإن لم يكن حقًّا- لكن يبين له ضعفه؛ وذلك بأن يبين له عدم الإجماع المخالف للنص أو يبين له أنه لم تجتمع الأمة علىٰ مخالفة نص؛ إلا ومعها نص معلوم يعلمون أنه الناسخ للأول؛ فدعوىٰ تعارض النص والإجماع باطلة، ويبين له أن مثل هذا لا يجوز؛ فإن النصوص معلومة محفوظة، والأمة مأمورة بتتبعها واتباعها، وأما

ثبوت الإجماع علىٰ خلافها بغير نص؛ فهذا لا يمكن العلم بأن كل واحد من علماء المسلمين خالف ذلك النص». [**الفتاوىٰ (١٩/ ٢٧٠)**]

ويقول: «الإجماع المعلوم حجة قطعية لا سمعية؛ لا سيما مع النصوص الكثيرة الموافقة له؛ فلو قدر ورود خبر يخالف الإجماع كان باطلًا؛ إما لكون الرسول لم يقله، وإما لكونه لا دلالة فيه.

الرابع: أنه يمتنع تعارُض النص المعلوم والإجماع المعلوم؛ فإن كليهما حجة قطعية والقطعيات لا يجوز تعارضها؛ لوجوب وجود مدلولاتها؛ فلو تعارضت لزم الجمع بين النقيضين، وكل مَن ادعىٰ إجماعًا يخالف نصًّا؛ فأحد الأمرين لازم إما بطلان إجماعه، وإما بطلان نصه، وكل نص اجتمعت الأمة علىٰ خلافه؛ فقد عُلِم النص الناسخ له.

وأما أن يبقىٰ في الأمة نص معلوم والإجماع مخالف له؛ فهذا غير واقع». [**المنهاج (٨/ ٣٦٠)**]

فتجريد المعارضة بين الإجماع والنص محض محال، ولا بد من نص مع الإجماع، ومستند الإجماع قد يخفىٰ علىٰ بعض الأمة أما علىٰ جميعها بحيث يقوم الإجماع وحده؛ فمحال . .

يقول الشيخ: «فنقول أولًا ما من حكم اجتمعت الأمة عليه إلا وقد دل عليه النص؛ فالإجماع دليل علىٰ نص موجود معلوم عند الأئمة ليس مما درس علمه، والناس قد اختلفوا في جواز الإجماع عن اجتهاد، ونحن نجوِّز أن يكون بعض المجمعين قال عن اجتهاد، لكن لا يكون النص خافيًا علىٰ جميع المجتهدين، وما من حكم يعلم أن فيه إجماعًا إلا وفي الأمة مَن يعلم أن فيه نصًّا، وحينئذٍ فالإجماع دليل علىٰ النص». [**المنهاج (٨/ ٣٤٣)**].

فإن قلتَ وما صفةُ هذا الإجماع القطعي (؟)

قلنا: وصفه الشافعي؛ فقال: «ذلك الإجماع هو الذي إذا قلتَ أجمع الناس لم تجد أحدًا يقول لك ليس هذا بإجماع؛ فهذه الطريق التي يصدق بها من ادعىٰ الإجماع فيها».

فإن قلتَ وأنىٰ ومتىٰ يوجد هذا الإجماع القطعي (؟)

قلنا: غالبًا ما ينحصر وجوده في عهد الصحابة، ثم يستمر الإجماع فيمن بعدهم، أما حكايات إجماعات من بعدهم -التي لا يُحقق إجماع الصحابة فيها- فغالب ما يُحكىٰ من هذه الإجماعات ظني . .

يقول الشيخ: «الطَّرِيقُ الرَّابِعُ الْإِجْمَاعُ وَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَ عَامَّةِ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالصُّوفِيَّةِ وَأَهْلِ الْحَدِيثِ وَالْكَلَامِ وَغَيْرِهِمْ فِي الْجُمْلَةِ، وَأَنْكَرَهُ بَعْضُ أَهْلِ الْبِدَعِ مِنْ الْمُعْتَزِلَةِ وَالشِّيعَةِ.

لَكِنَّ الْمَعْلُومَ مِنْهُ هُوَ مَا كَانَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ، وَأَمَّا مَا بَعْدَ ذَلِكَ؛ فَتَعَذَّرَ الْعِلْمُ بِهِ غَالِبًا؛ وَلِهَذَا اخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِيمَا يُذْكَرُ مِنْ الإجماعات الْحَادِثَةِ بَعْدَ الصَّحَابَةِ، وَاخْتُلِفَ فِي مَسَائِلَ مِنْهُ كَإِجْمَاعِ التَّابِعِينَ عَلَىٰ أَحَدِ قَوْلَي الصَّحَابَةِ، وَالْإِجْمَاعِ الَّذِي لَمْ يَنْقَرِضْ عَصْرُ أَهْلِهِ حَتَّىٰ خَالَفَهُمْ بَعْضُهُمْ، وَالْإِجْمَاعِ السكوتي، وَغَيْرِ ذَلِكَ».

ويقول: «وَهُمْ إذَا ذَكَرُوا إجْمَاعَ الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ عِلْمٌ بِهَذَا الْإِجْمَاعِ؛ فَإِنَّهُ لَوْ أَمْكَنَ الْعِلْمُ بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَكُنْ هَؤُلَاءِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِهِ؛ لِعَدَمِ عِلْمِهِمْ بِأَقْوَالِ السَّلَفِ؛ فَكَيْفَ إذَا كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَتَعَذَّرُ الْقَطْعُ بِإِجْمَاعِهِمْ فِي مَسَائِلِ النِّزَاعِ بِخِلَافِ السَّلَفِ؛ فَإِنَّهُ يُمْكِنُ الْعِلْمُ بِإِجْمَاعِهِمْ كَثِيرًا».

٢- الرتبة الثانية للإجماع:

إجماع ظني يُعلَم بالسكوت عن المجاهرة بالمخالفة أو أن يستقري الناظر فلا يجد في المسألة خلافًا، وقد ذكر شيخ الإسلام في موضع آخر أن السلف جميعًا كانوا يحتجون بهذه الرتبة من الإجماع بلا نزاع بينهم، لكنَّ الشيخ هنا يشير إلىٰ مسألة جليلة، وهي أن هذا الإجماع -وإن احتججنا به- فهو حجة ظنية قد يُعارضها غيرها من الأدلة الظنية، ولا حرج حينها علىٰ مَن قويت في نظره دلالة الإجماع واعتقاد ثبوته؛ أن يُقدمه . . كما أنه لا حرج علىٰ مَن قويت في نظره دلالة النص أن يُقدمه، ولا يمنع من قدم الأدلة الأخرىٰ منعًا كمنع مَن يخالف الإجماع القطعي، بل الأمر في ذلك هين؛ فلا يحجزه عن القول بدلالة النص

عدم علمه بمن قال به؛ إذ لا بد من قائل بالحق لكن قد يخفىٰ علىٰ بعض الناس بعض الوقت؛ فلا يُهجر العمل بالنصوص لأجل ذلك، وإذا حُكي في المسألة نزاع؛ ضعف أمر حكاية الإجماع، ومن استوىٰ عنده طرفي الحجة؛ فلم يرَ رجحان دلالة الإجماع علىٰ دلالة النص أو العكس؛ فواجبه التوقف.

وأنتَ إذا تقرر لديك ما سبق سقط عندك تهويل المهولين بالإجماعات الظنية، وسقط عندك تهوين المهونين من الإجماعات الظنية، وكانت الأمور عندك محكومة بميزان عدل لا وكس فيه ولا شطط . .

يقول الشيخ في موضع آخر: «وَهَذِهِ «الْآيَةُ» تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ إجْمَاعَ الْمُؤْمِنِينَ حُجَّةٌ؛ مِنْ جِهَةِ أَنَّ مُخَالَفَتَهُمْ مُسْتَلْزِمَةٌ لِمُخَالَفَةِ الرَّسُولِ، وَأَنَّ كُلَّ مَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ؛ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فِيهِ نَصٌّ عَنْ الرَّسُولِ؛ فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ يُقْطَعُ فِيهَا بِالْإِجْمَاعِ وَبِانْتِفَاءِ الْمُنَازِعِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ فَإِنَّهَا مِمَّا بَيَّنَ اللَّهُ فِيهِ الْهُدَىٰ، وَمُخَالِفُ مِثْلِ هَذَا الْإِجْمَاعِ يَكْفُرُ كَمَا يَكْفُرُ مُخَالِفُ النَّصِّ الْبَيِّنِ. وَأَمَّا إذَا كَانَ يُظَنُّ الْإِجْمَاعُ وَلَا يُقْطَعُ بِهِ؛ فَهُنَا قَدْ لَا يُقْطَعُ -أَيْضًا- بِأَنَّهَا مِمَّا تَبَيَّنَ فِيهِ الْهُدَىٰ مِنْ جِهَةِ الرَّسُولِ، وَمُخَالِفُ مِثْلِ هَذَا الْإِجْمَاعِ قَدْ لَا يَكْفُرُ؛ بَلْ قَدْ يَكُونُ ظَنُّ الْإِجْمَاعِ خَطَأً، وَالصَّوَابُ فِي خِلَافِ هَذَا الْقَوْلِ».

ويقول الشيخ: «مَعْنَىٰ الْإِجْمَاعِ: أَنْ يَجْتَمِعَ عُلَمَاءُ الْمُسْلِمِينَ عَلَىٰ حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، وَإِذَا ثَبَتَ إجْمَاعُ الْأُمَّةِ عَلَىٰ حُكْمٍ مِنْ الْأَحْكَامِ لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ أَنْ يَخْرُجَ عَنْ إجْمَاعِهِمْ؛ فَإِنَّ الْأُمَّةَ لَا تَجْتَمِعُ عَلَىٰ ضَلَالَةٍ، وَلَكِنْ كَثِيرٌ مِنْ الْمَسَائِلِ يَظُنُّ بَعْضُ النَّاسِ فِيهَا إجْمَاعًا وَلَا يَكُونُ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، بَلْ يَكُونُ الْقَوْلُ الْآخَرُ أَرْجَحَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ. وَأَمَّا أَقْوَالُ بَعْضِ الْأَئِمَّةِ كَالْفُقَهَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَغَيْرِهِمْ؛ فَلَيْسَ حُجَّةً لَازِمَةً وَلَا إجْمَاعًا بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ».

وبذلك تعلم جواب من يقول من أهل الاجتهاد القادرين عليه: هل لي أن أقول بقول لم أُسبق به(؟)

وأن جوابه: انظر إلىٰ درجة علمك أنك لم تُسبق به؛ فإن كانت قطعية متيقنة لم يجز لك إحداث قول تعلم يقينًا أنه لم يقل به أحد . .

وإن كان علمك بعدم السلف لك ظنيًّا؛ فانظر أي الحجتين أقوىٰ في نظرك: ظنك بعدم السابق أم ظنك بصحة وقوة ودلالة ما بين يديك من الأدلة . .

قال ابن الصلاح: «مَن وجد من الشافعيين حديثًا يخالف مذهبه؛ نظر فإن كملت آلات الاجتهاد فيه إما مطلقًا وإما من ذلك الباب أو في تلك المسألة علىٰ ما سبق بيانه كان له الاستقلال بالعمل بذلك الحديث، وإن لم تكمل إليه ووجد في قلبه حزازة من مخالفة الحديث بعد أن بحث فلم يجد لمخالفته عنه جوابًا شافيًا؛ فلينظر هل عمل بذلك الحديث إمام مستقل؛ فإن وجد فله أن يتمذهب بمذهبه في العمل بذلك الحديث؛ عذرًا في ترك مذهب إمامه في ذلك، والعلم عند الله تبارك وتعالىٰ».

فعقب تقي الدين السبكي قائلًا: «وسكت ابن الصلاح عن القسم الآخر، وهو: ألا يجد مَن يتمذهب بمذهبه في العمل بذلك الحديث، وكأنه لأن ذلك إنما يكون حيث يكون إجماع، ولكن قد يعرض مع الاختلاف، وقد يعرض في مسألة لا نقل فيها عن غير الشافعي؛ فماذا يصنع (؟) والأولىٰ عندي اتباع الحديث، وليفرض الإنسان نفسه بين يدي النبي ﷺ وقد سمع ذلك منه، أيسعه التأخر عن العمل به (؟!) . . لا والله. وكل أحد مكلف بحسب فهمه». **[معنىٰ قول الإمام المطلبي ص/ ٩٢-٩٣]**.

يقول ابن القيم: «وقولكم إن الأمة اجتمعت والكافة نقلت أن مَن لم يصم شهر رمضان عامدًا أشرًا أو بطرًا، ثم تاب منه فعليه قضاؤه؛ فيقال لكم أوجدونا عشرة من أصحاب رسول الله؛ فمَن دونهم صرح بذلك؟ . . ولن تجدوا إليه سبيلًا.

وقد أنكر الأئمة كالإمام أحمد والشافعي وغيرهما دعوىٰ هذه الإجماعات التي حاصلها عدم العلم بالخلاف لا العلم بعدم الخلاف؛ فإن هذا مما لا سبيل إليه إلا فيما عُلِم بالضرورة أن الرسول جاء به، وأما ما قامت الأدلة الشرعية عليه؛ فلا يجوز لأحد أن ينفي حكمه لعدم علمه بمن قال به؛ فإن الدليل يجب اتباع مدلوله وعدم العلم بمن قال به لا يصح أن يكون معارضًا بوجه ما؛ فهذا

طريق جميع الأئمة المقتدىٰ بهم، قال الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله: «من ادعىٰ الإجماع؛ فهو كاذب لعل الناس اختلفوا هذه دعوىٰ بشر المريسي والأصم، ولكن يقول لا نعلم للناس اختلافًا إذا لم يبلغه».

وقال في رواية المروزي: «كيف يجوز للرجل أن يقول أجمعوا إذا سمعتهم يقولون أجمعوا؟ .. فاتهمهم لو قال إني لا أعلم مخالفًا كان أسلم».

وقال في رواية أبي طالب: «هذا كذب ما أعلمه أن الناس مجمعون، ولكن يقول ما أعلم فيه اختلافًا؛ فهو أحسن من قوله أجمع الناس».

وقال في رواية أبي الحارث: «لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع لعل الناس اختلفوا».

وقال الشافعي في أثناء مناظرته لمحمد بن الحسن: «لا يكون لأحد أن يقول أجمعوا حتىٰ يعلم إجماعهم في البلدان، ولا يقبل علىٰ أقاويل من نأت داره منهم ولا قربت إلا خبر الجماعة عن الجماعة؛ فقال لي: تضيق هذا جدًّا .. قلت له: وهو مع ضيقه غير موجود».

وقال في موضع آخر، وقد بيَّن ضعف دعوىٰ الإجماع، وطالب مَن يناظره بمطالبات عجز عنها؛ فقال له المناظر: «فهل من إجماع؟

قلت: نعم، الحمد لله كثيرًا في كل الفرائض التي لا يسع جهلها، وذلك الإجماع هو الذي إذا قلت أجمع الناس لم تجد أحدًا يقول لك ليس هذا بإجماع؛ فهذه الطريق التي يصدق بها من ادعىٰ الإجماع فيها ...». **[كتاب الصلاة ص/ ٧٠]**.

وأنتَ إذا تأملتَ هذا الكلام وقفتَ علىٰ الفهم الصحيح لعبارات الشافعي وأحمد في الإجماع، وأنه ليس مرادهم بها إسقاط الاحتجاج بالإجماعات الظنية، وإنما مرادهم بهذه العبارات: منع تنزيلها منزلة الإجماعات القطعية.

والله ولي التوفيق.

هَلْ يَصِحُّ الْقَوْلُ بِأَنَّ هُنَاكَ حُكْمًا شَرْعِيًّا يَخْتَصُّ بِمُكَلَّفٍ بِعَيْنِهِ لَا يَتَجَاوَزُهُ؟

الْجَوَابُ: لَا، لَا يَصِحُّ ذَلِكَ، ولا يختصُّ حكمٌ شرعيٌّ بأحدٍ مِنَ الخلقِ بعدَ النَّبِيِّ ﷺ، وَمَا أتىٰ وصورَتُهُ الخصوصُ بمكلَّفٍ معينٍ كرضاعِ سالم ونحوِهِ، فالصوابُ أنَّهُ يختصُّ بِهِ مِنْ جهةِ الوصفِ لَا مِنْ جهةِ العينِ؛ بمعنَىٰ: أَنَّ هَذَا الحُكمَ يكونُ لَهُ، ولمنْ شاركَهُ فِي الأوصافِ المؤثرَةِ فِي الحكمِ الَّذِي شُرع لَهُ؛ فمنْ شاركَهُ فِي حالِهِ وأوصافِهِ الْتَحَقَ بِهِ فِي نفسِ الحكمِ، وفِي تحقيقِ مناطِ الاشْتراكِ فِي الحالِ والوصفِ يدورُ نَظَرُ المجتهدِ.

يَقُولُ شَيْخُ الْإِسْلَامِ فِي «مَجْمُوعِ الْفَتَاوَىٰ» (١٧/ ١٢٦): «إِنَّ اللهَ إِنَّمَا يَخُصُّ الشَّيْءَ الْمُعَيَّنَ بِحُكْمٍ يَخُصُّهُ لِمَعْنًى يَخْتَصُّ بِهِ كَمَا قَالَ لِأَبِي بُرْدَةَ بْنِ نِيَارٍ -وَكَانَ قَدْ ذَبَحَ فِي الْعِيدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ- قَبْلَ أَنْ يُشَرِّعَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنَّ الذَّبْحَ يَكُونُ بَعْدَ الصَّلَاةِ؛ فَلَمَّا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**أَوَّلُ مَا نَبْدَأُ بِهِ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ، ثُمَّ نَذْبَحَ؛ فَمَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ؛ فَلْيُعِدْ؛ فَإِنَّمَا هِيَ شَاةُ لَحْمٍ قَدَّمَهَا لِأَهْلِهِ**»، ذَكَرَ لَهُ أَبُو بُرْدَةَ أَنَّهُ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ، وَلَمْ يَكُنْ يَعْرِفُ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ، وَذَكَرَ لَهُ أَنَّ عِنْدَهُ عَنَاقًا خَيْرًا مِنْ جَذَعَةٍ؛ فَقَالَ: «**تُجْزِئُ عَنْك وَلَا تُجْزِئُ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَك**»؛ فَخَصَّهُ بِهَذَا الْحُكْمِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ مَعْذُورًا فِي ذَبْحِهِ قَبْلَ الصَّلَاةِ؛ إِذْ فَعَلَ ذَلِكَ قَبْلَ شَرْعِ الْحُكْمِ؛ فَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الذَّبْحُ مَنْهِيًّا عَنْهُ بَعْدُ؛ مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ إِلَّا هَذَا السِّنُّ، وَأَمَّا أَمْرُهُ لِامْرَأَةِ أَبِي حُذَيْفَةَ بْنِ عُتْبَةَ أَنْ تُرْضِعَ سَالِمًا مَوْلَاهُ خَمْسَ رَضَعَاتٍ؛ لِيَصِيرَ لَهَا مُحَرَّمًا؛ فَهَذَا مِمَّا تَنَازَعَ فِيهِ السَّلَفُ: هَلْ هُوَ مُخْتَصٌّ، أَوْ مُشْتَرَكٌ؟ . . وَإِذَا قِيلَ: هَذَا لِمَنْ يَحْتَاجُ إِلَىٰ ذَلِكَ -كَمَا احْتَاجَتْ هِيَ إِلَيْهِ- كَانَ فِي ذَلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ الْأَدِلَّةِ، وَبِالْجُمْلَةِ فَالشَّارِعُ حَكِيمٌ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَ مُتَمَاثِلَيْنِ إِلَّا لِاخْتِصَاصِ أَحَدِهِمَا بِمَا يُوجِبُ الِاخْتِصَاصَ، وَلَا يُسَوِّي بَيْنَ مُخْتَلِفَيْنِ غَيْرِ مُتَسَاوِيَيْنِ، بَلْ قَدْ أَنْكَرَ -سُبْحَانَهُ- عَلَىٰ مَنْ نَسَبَهُ إِلَىٰ ذَلِكَ، وَقَبَّحَ مَنْ يَحْكُمُ بِذَلِكَ؛ فَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [سُورَةُ صٓ: ٢٨]، وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ

سَوَآءً مَّحۡيَاهُمۡ وَمَمَاتُهُمۡۚ سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١]، وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ٣٥ مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥-٣٦]، وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿أَكُفَّارُكُمۡ خَيۡرٞ مِّنۡ أُوْلَٰٓئِكُمۡ أَمۡ لَكُم بَرَآءَةٞ فِي ٱلزُّبُرِ﴾ [القمر: ٤٣]، وَقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿... يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وَإِنَّمَا يَكُونُ الاعْتِبَارُ إِذَا سَوَّىٰ بَيْنَ الْمُتَمَاثِلَيْنِ، وَأَمَّا إِذَا قِيلَ: لَيْسَ الْوَاقِعُ كَذَلِكَ؛ فَلَا اعْتِبَارَ، وَقَدْ تَنَازَعَ النَّاسُ فِي هَذَا الْأَصْلِ، وَهُوَ أَنَّهُ: هَلْ يَخُصُّ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ مَا يَخُصُّهُ، لَا لِسَبَبٍ، وَلَا لِحِكْمَةٍ قَطُّ، بَلْ مُجَرَّدُ تَخْصِيصِ أَحَدِ الْمُتَمَاثِلَيْنِ عَلَىٰ الْآخَرِ؟ .. فَقَالَ بِذَلِكَ: جَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ، وَمَنْ وَافَقَهُ مِنَ الْجَبْرِيَّةِ، وَوَافَقَهُمْ كَثِيرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ الْمُثْبِتِينَ لِلْقَدَرِ، وَأَمَّا السَّلَفُ، وَأَئِمَّةُ الْفِقْهِ وَالْحَدِيثِ وَالتَّصَوُّفِ، وَأَكْثَرُ طَوَائِفِ الْكَلَامِ الْمُثْبِتِينَ لِلْقَدَرِ كَالْكَرَّامِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ، وَنُفَاتُهُ، كَالْمُعْتَزِلَةِ وَغَيْرِهِمْ؛ فَلَا يَقُولُونَ بِهَذَا الْأَصْلِ، بَلْ يَقُولُونَ: هُوَ (سُبْحَانَهُ) يَخُصُّ مَا يَخُصُّ مِنْ خَلْقِهِ وَأَمْرِهِ، لِأَسْبَابٍ، وَلِحِكْمَةٍ لَهُ فِي التَّخْصِيصِ، كَمَا بُسِطَ الْكَلَامُ عَلَىٰ هَذَا الْأَصْلِ فِي مَوَاضِعَ».

وَقَالَ فِي «الْمِنْهَاجِ»: «حَتَّىٰ إِنَّهُ ﷺ إِذَا أَمَرَ نَاسًا مُعَيَّنِينَ بِأُمُورٍ، وَحَكَمَ فِي أَعْيَانٍ مُعَيَّنَةٍ بِأَحْكَامٍ لَمْ يَكُنْ حُكْمُهُ وَأَمْرُهُ مُخْتَصًّا بِتِلْكَ الْمُعَيَّنَاتِ، بَلْ كَانَ ثَابِتًا فِي نَظَائِرِهَا، وَأَمْثَالُهُ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ فَقَوْلُهُ ﷺ لِمَنْ شَهِدَهُ: «**لَا تَسْبِقُونِي بِالرُّكُوعِ، وَلَا بِالسُّجُودِ**» هُوَ حُكْمٌ ثَابِتٌ لِكُلِّ مَأْمُومٍ بِإِمَامٍ أَلَّا يَسْبِقَهُ بِالرُّكُوعِ، وَلَا بِالسُّجُودِ، وَقَوْلُهُ لِمَنْ قَالَ: لَمْ أَشْعُرْ، فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ؛ قَالَ: «**ارْمِ، وَلَا حَرَجَ**»، وَلِمَنْ قَالَ: نَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أَحْلِقَ؛ قَالَ: «**احْلِقْ، وَلَا حَرَجَ**» أَمْرٌ لِمَنْ كَانَ مِثْلَهُ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ لِعَائِشَةَ ﵂ لَمَّا حَاضَتْ، وَهِيَ مُعْتَمِرَةٌ: «**اصْنَعِي مَا يَصْنَعُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَلَّا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ**»، وَأَمْثَالُ هَذَا كَثِيرٌ».

فتاي بطبعه ..

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

(١)

الدينُ فيه جانب هو علاقة روحية، وهو من هذا الجانب صلة مفتوحة بين العبد وربه، لا تحتاج إلىٰ وسائط، بل قد يكون إدخال الوسائط فيها بدعة أو شركًا.

ومن جانب آخر هو منظومة معرفية تقوم علىٰ نصوص ومناهج تأويل، وهو من هذا الجانب كغيره من المعارف والعلوم لا يصح أن يقول فيها فيعتبر قوله قولًا علميًا إلا من كان مؤهلًا ممتلكًا لأدواته.

وهذه المنظومة المعرفية من الممكن أن نطلق عليها اسمًا عامًا هو الفقه، وهنا يكون الفقه: هو طريق الدين كله.

ليس هو المعرفة التقنية بالعلم الخاص بالأحكام العملية، الفقه هو تفسير الوحي، باستعمال أدوات هذا التفسير التقنية.

وفيما يتعلق بتعيين الرؤية الكونية، والحلال والحرام، والقيم والأخلاق، فقهُ الدين والوحي وتفسير نصوصه هو مجال السعي، ووسيلة المعرفة، وهو المنطق الذي يتوسل باستعماله لاستخراج الأحكام والتصورات.

وهذا الأصل هو فصل ما بين الدين والفلسفة التي هي نزعُ المَقدَّس عن هذه الأبواب، وهو فصل ما بين الدين والكلام الذي هو محاولة خلطٍ فاسد بين الوحي وأدواته، ومنطقه بمنطق الفلسفة وأدواتها ومفاهيمها، دون جعل السيادة مرجعيًا للفلسفة.

وأيّ محاولةٍ للعبث بهذا الأصل أنظرُ لها بارتياب شديد جدًا، خاصة إذا صدرت ممن لا تؤهله أدواته ليكون فقيهًا، ثم هو في الوقت نفسه يريد أن يَغصِبَ الفقهاءَ وظائفَهم؛ ليقول في الدين والشرع والناس برأيه ما شاء.

وقد تكرر هذا العبث في التاريخ كثيرًا من بعض المعتزلة، والفلاسفة، والصوفية، وهو اليوم يُلبس ثوب الفكر، أو الأدب، أو الوعظ، أو الثقافة، أو ما شاء العابث، وكله في الخطأ والخطر سواء.

ومن القضايا المهمة التي يُعِينُ فهمها علىٰ إنزالِ الناس منازلَهم، وعلىٰ الانتفاع بالمواهب والكفاءات في الأمة، وعلىٰ البصر أيضًا بمواطن الفساد التي تدخل علىٰ الأمة: قضيةُ الفرق بين الفقهاء وغيرهم.

والفقهاء هنا: هم كلُّ من له أهليةُ الاجتهاد والفتوىٰ العامة في الدين، فيَخرُج: طلابُ العلم، والمجتهدون الجزئيون، ويَخرُج المتخصصون في علم من العلوم دون أن يستوفوا أهلية الاجتهاد العامة، بما فيهم فقهاء المذاهب المقلدون، فليسوا هم المقصودين بالفقهاء هنا.

وبالتالي قد يكون الفقيه مفسِّرًا، أو محدثًا، أو أصوليًا، لكنه مع ذلك ممتلكٌ لأدوات الاجتهاد العامة، وليس مجرد عالمٍ متخصص يُحسن شرحَ تخصصه، ولا يحسن النظر في جملة الشرع ومسائله.

ومن أمثلتهم: أئمةُ الصحابة والتابعين وأتباعهم، والأئمة الأربعة، ومثل: ابن عبد البر، والبيهقي، وابن حزم، وابن قدامة، وشيخ الإسلام، والسبكي، وأحمد شاكر، والأمين الشنقيطي، والمعلمي اليماني، وأناس دون هؤلاء لكنهم في نفس حزام أهلية التفقه العام.

والمراد بغيرهم شريحة واسعة جدًا، تبدأ من عامة الناس، وتنتهي بالمتخصِّص المبرز في علم -مثلًا- لكنه لا يمتلك باقي أدوات الاجتهاد، مرورًا بالخطباء والقُصَّاص، والأدباء والشعراء، والدعاة والمفكرين، والمتخصصين في العلوم الطبيعية والإنسانية، ونحو ذلك.

تنبيه: قد يكون الفقيهُ بالمعنىٰ العام موهوبًا في واحدة من هذه، وليس هذا مرادًا هاهنا، كأن يكون الفقيه خطيبًا، أو شاعرًا، أو أديبًا، أو مفكرًا، أو داعية.

الفكرةُ الأساسُ هنا:

أنه لا يجوز لهؤلاء -غير الفقهاء- الاستقلالُ بتفسير الوحي، أو تحرير كلام أهل العلم، أو إنشاء النظريات والأصول والقواعد الكبيرة المتصلة بالوحي والشرع، والحكم علىٰ تصرفات الناس وأحوال الحياة، والواجب الشرعي فيها، بل تلك وظيفة الفقهاء، لا يجوز لأحد أن يتسور علىٰ محرابهم فيها، ولا أن يقول فيها بقولٍ ليس تابعًا لواحد من أقوالهم، فإن هذا حينها من القول علىٰ الله بغير علم، ومِن تشبُّع مَن ليس مِن أهل الذكر بما لم يعطه الله إياه، مع كون رتبة الفقهاء هذه مفتوحة في أي وقت؛ لكي ينضم لها من امتلك أدواتها، وهي رتبةُ تفسيرٍ للدين، وليست رتبة عصمة ولا قداسة، ولا إنشاءً للحق.

وإنما وظيفة هؤلاء ترجع لبابين أساسَين:

الأول: أن يُمِدُّوا الفقيهَ، وأن يَرجعَ إليهم الفقيه فيما يُعينه علىٰ حسن الفقه والفتوىٰ والاجتهاد، وهذا يظهر جدًا في حاجةِ الفقيه للمتخصصين في العلوم الطبيعية والإنسانية والمفكرين.

وكررنا كثيرًا أن عدمَ رجوع الفقيه لهؤلاء، أو عدم تعلُّمِه للأسس التي تُعينه علىٰ الانتفاع بكلامهم = من زَغَل الفقهاء وعيوبهم التي تؤدي للخلل في التفقه.

الثاني: أن يأخذَ غير الفقهاء هؤلاء، كلٌّ في مجاله، وبحسب قدرته = ما عند الفقيه -بحسب اختيارهم النزيه من أقوال الفقهاء- فيقومون ببسطه ونشره،

داعين إليه، مُجمِلين إياه في أعين الناس، مُظهِرين حُجتَه؛ فتحيا به الحياة، ويصل إلىٰ حيث لا يبلغ مدىٰ الفقيه المكاني، أو الزماني، أو البياني.

وهذا يظهر جدًّا في حاجة الفقيه، وحاجةِ الدين كله للقنوات الوسيطة من الخطباء، والأدباء، والشعراء، والقصاص، والدعاة، والمفكرين، والساسة = يُبسِّطون مفاهيم الفقهاء وأصولهم ونظرياتهم في الناس، ويعالجون بها واقع الحياة بما يزيد علىٰ معالجة الفقهاء، ويصححون بها ممارساتهم، فيقتدي الناس بهم اقتداءً تابعًا لاقتدائهم بأولي الأمر من العلماء والأمراء الراشدين حال وجودهم.

من هنا تعلم أهمية إنزال الناس منازلهم، وعدم رفع غير الفقهاء مقام الفقهاء، ووجوب ألا يَتعالىٰ الفقهاء عن خلط معارفهم بمعارف غير الفقهاء؛ فإنه كما يَحرُم أن يُفتي في الناس غيرُ فقيه = يحرم أن يفتي فيهم من لم يقف علىٰ أحوال الواقع الذي يفتي فيه، ويستعين بما لا بد منه من معارف غير الفقهاء وخبراتهم.

ومن هنا تعلم أهمية وحاجة الأمة لكل الكفاءات والمواهب فيها، وأهمية تشغيلها جميعًا كلٌّ في محله، وأن هذه هي حال الأنبياء مع أصحابهم، والراشدين مع أُممهم.

ومن هنا تعلم -وهو أهم ذلك كله-: خطورة أخذ أصول الدين وقواعده وكلياته ونظرياته التشغيلية، وتحرير ما يجب علىٰ الناس في الأحوال والمواقف والقضايا = من وُعَّاظٍ وقصاص وأدباءَ ومفكرين ليسوا فقهاء، ولا يمتلكون أدوات الاجتهاد العام في الدين والشرع وتفسير النصوص.

ولو قال قائل: إن معظم الخلل الذي دخل علىٰ الأمة خاصةً في قرنها الأخير هو من أن قادة العاملين فيها جُلُّهم من غير الفقهاء = لما كان بعيدًا.

(٢)

واستهانةُ الناس بالدين، وجعلُه كلأً مباحًا لكل جاهل: ليست شيئًا خاصًا بالعلمانيين.

نعم، ابتدأتها العلمانيةُ الأوروبية في سعيها لهدم سلطة الدين في نفوس الناس، وتَبِعهم في ذلك العلمانيون العرب.

لكنْ -رَغم ذلك- ستجد أثر هذه الاستهانة في نفوس كثير من الإسلاميين الذي يُعِزُّ علىٰ الواحد منهم ألا يتكلم في الدين كما يتكلم الناس، ويشق عليه في الوقت نفسه طريق العلم، فماذا يصنع؟

بدلًا من استعمال لفظ العقل الذي يستعمله العلمانيون كمُسوِّغ لِخَبطهم الجاهل المتعالم في الدين = يخترع هو بدائل ويجعلها مسوغًا لِخبطه الجاهل المتعالم في الدين.

- أحملُ الفكرة الإسلامية.
- أغارُ علىٰ الدين.
- نعرف أصول الإسلام.
- نتكلم في الأمور البينة.

وكل تلك دعاوٍ كاذبة، فلا حَمْل الفكرةِ الإسلامية يعني أن تتكلم في دين الله ﷻ، «ممكن حضرتك تخدم الفكرة في توزيع الصدقات مثلًا»، لكن لا تتكلم في الدين إلا إذا كنت مؤهلًا.

ولا الغيرة تُؤْذن بالقول علىٰ الله بغير علم، ولا أنت تُحسن أصول الإسلام أو تَفقهها، ولا الأمور البينة والمعرفة بها تؤهلك للانتصاب بالثرثرة، ولا أنت

أصلًا تكتفي بالأمور البينة، بل أنت تَخبِط هاهنا وهاهنا بلا تقوىٰ، ولا ورع، ولا وازعٍ من قلب حي يحفظ حرمةَ القول علىٰ الله بغير علم.

وكثيرًا ما أحزن وأُشفق -والله- علىٰ كثيرٍ ممن يثرثر ليل نهار، ثم أقف له علىٰ كوارث تدل علىٰ جهله بما لا يسعُ الجهل به من دين الله ﷻ، ولا أدري بأي وجه سيلقىٰ هؤلاء ربهم؟!

والكلام عن تقرير أصلين:

الأول: الخطاب بالتعلم خطابٌ عام في الوحي لكل الناس، لا يجوز القعود عن الاستجابة له إلا العجز، وكل وظيفة لها اتصالٌ بالدين فَفِيها معرفةٌ واجبة يجب تحصيلها قبل ومع الاشتغال بها.

الثاني: ليس كل الناس سيكونون علماء، هذا طبيعي ومفهوم، لكن من لم يكن عالمًا: فلا يتصدر لوظائف العلماء.

لذلك نقول: إن طلبَ العلم فرضٌ لازمٌ، لا خيارَ فيه لأحد إلا أن يبذل فيه أحسن ما يستطيع، وما دام لَديك وقتٌ للثرثرة؛ فعندك وقت للتعلم.

لا يوجد معيارٌ لتقييم شخص يتكلم في أي شيء له صلة بالدين إلا أن يكون مشتغلًا بالعلم جاريًا علىٰ قانونه، فنحاكمه إلىٰ أسس العلم وقوانينه.

إنَّ تعلُّم الدين، وتحرير أدلة الشرع ثبوتًا وتفسيرًا، وفهم كلام أهل العلم = كل ذلك شيءٌ شاقٌّ ليس سهلًا، وهو أعسر من العلوم الدنيوية التي يسهُل علىٰ الناس كفُّ لسانهم فيها، ويتورع الواحد منهم عن الكلام فيها بغير علم، ثم هو لا يُنزل دينَ الله ووحيه وتفسيره وفقهه هذه المنزلة!

طريقُ العلم ظاهر، اسلكه واصبر عليه، ثم إذا بلغت = فتكلم كلام من إذا أخطأ أُجر، وإياك والعجلة إلىٰ منازل الجرأة علىٰ الشرع، فتتكلم بكلام من إذا أصاب = عاقبه الله عقوبة من دخل فيما لا يحسن، وإن أصاب، فإن عامة البلاء من دخول الناس فيما لا يحسنون، وقلة صبرهم علىٰ الإتقان والتعلم.

أيُّ شيءٍ سوىٰ هذا: هو تعليل الجاهل نفسه؛ ليبقىٰ جاهلًا، ولكن بضميرٍ مستريح.

وبهذا تستمر جناياتُ الذين يقولون علىٰ الله بغير علم، يحسبونه هينًا، وهو عند الله عظيم.

هل الخلاف في المجاز لفظي؟

الْحَمْدُ للهِ وَحْدَهُ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ..

فَمِنْ أَشَدِّ مَا يُثِيرُ الْعَجَبَ وَيُحَرِّكُ الدَّهْشَةَ فِي نَفْسِي؛ تِلْكُمُ السَّطْحِيَّةُ الَّتِي يَتَنَاوَلُ بِهَا جُلُّ الْبَاحِثِينَ قَضِيَّةَ الْمَجَازِ وَإِثْبَاتِهِ وَنَفْيِهِ..

فَمِنْ مَظَاهِرِ تِلْكَ السَّطْحِيَّةِ مُحَاوَلَةُ تَصْوِيرِ الْخِلَافِ عَلَىٰ أَنَّهُ قَضِيَّةُ الصِّفَاتِ وَإِثْبَاتِهَا وَحَسْبُ؛ فَمَنْ أَثْبَتَ الصِّفَاتَ عَلَىٰ مَا كَانَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ؛ فَقَدْ جَازَ الْقَنْطَرَةَ، وَلْيَقُلْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي اللِّسَانِ وَالشَّرْعِ وَأُصُولِ الِاسْتِدْلَالِ وَالْفَهْمِ مَا شَاءَ، وَلْيُخَبِّطْ كَيْفَ شَاءَ تَحْتَ مِظَلَّةِ الْمَجَازِ..

أَمَّا أَشَدُّ مَا تَظْهَرُ فِيهِ هَذِهِ السَّطْحِيَّةُ؛ فَهُوَ مُحَاوَلَةُ تَصْوِيرِ الْقَضِيَّةِ عَلَىٰ أَنَّهَا مُجَرَّدُ خِلَافٍ فِي تَلْقِيبِ أُسْلُوبٍ مِنْ أَسَالِيبِ الْعَرَبِ، وَطَرِيقَةٍ مِنْ طَرَائِقِهَا..

وَلَا أَدْرِي مَاذَا أُسَمِّي تِلْكَ الشَّنَاعَةَ؟! .. فَلَفْظُ التَّسْطِيحِ هَيِّنٌ عَلَيْهَا..

وَلِبَيَانِ مَدَىٰ الْغَفْلَةِ وَالتَّسْطِيحِ الْمُسَيْطِرَيْنِ عَلَىٰ هَذَا الْقَوْلِ؛ أَقُولُ:

الْعَرَبُ اسْتَعْمَلَتِ اللَّفْظَةُ الْوَاحِدَةُ وَأَرَادَتْ بِهَا أَكْثَرَ مِنْ مَعْنَىٰ .. إِلَىٰ هُنَا وَهَذَا قَدْرٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ لَا نِزَاعَ فِيهِ..

الْآنَ: دَعْنَا نَتَصَوَّرُ أَنَّ بَاحِثًا سَمَّىٰ هَذَا الْأُسْلُوبَ مِنْ أَسَالِيبِ الْعَرَبِ: «تَوَسُّعًا»، وَسَمَّاهُ آخَرُ: «تَجَوُّزًا»، وَسَمَّاهُ ثَالِثٌ: «فَخَامَة»، وَسَمَّاهُ رَابِعٌ: «اتِّسَاعًا»..

إِلَىٰ هُنَا وَهُنَا فَقَطْ يُمْكِنُنَا تَسْمِيَةُ ذَلِكَ خِلَافًا لَفْظِيًّا، وَيُمْكِنُنَا عَدُّ الْخِلَافِ هُنَا مِنْ بَابِ الْخِلَافِ فِي التَّلْقِيبِ فَحَسْبُ..

الْآنَ: هَلْ هَذِهِ هِيَ حَقِيقَةُ الْحَالِ فِي مَسْأَلَةِ الْمَجَازِ وَالنِّزَاعِ فِيهِ؟

الْجَوَابُ: لَا، وَكَلَّا، وَكَلَّا، وَلَا..

فَوَاقِعُ الْحَالِ: أَنَّ لَدَيْنَا تَيَّارًا كَبِيرًا نَحْنُ نَتَنَازَعُ مَعَهُ. هَذَا التَّيَّارُ مَارَسَ مِنْ أَنْوَاعِ التَّأَلِّي وَالِادِّعَاءِ عَلَىٰ الْعَرَبِ وَالْعَرَبِيَّةِ وَالشَّرْعِ مَا لَا يُمْكِنُ وَصْفُهُ، وَوَصْفُ خُطُورَتِهِ إِلَّا بِوَصْفٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ: «الْجِنَايَةُ».

زَعَمُوا:

١- أَنَّ أَحَدَ هَذِهِ الْمَعَانِي الَّتِي تَكَلَّمَتِ الْعَرَبُ بِهَذَا اللَّفْظِ تُرِيدُهَا هُوَ الْمَعْنَىٰ الْحَقِيقِي، وَهُوَ الَّذِي يَنْبَغِي حَمْلُ الْكَلَام عَلَيْهِ إِذَا خَلَا الْكَلَامُ مِنَ الْقَرَائِنِ.. وَمَعْنَىٰ حَمْلُ الْكَلَامِ: أَنَّكَ تَقُولُ: «إِنَّ الْمُتَكَلِّمَ الَّذِي بَيْنِي وَبَيْنَهُ قُرُونٌ قَدْ أَرَادَ هَذَا الْمَعْنَىٰ بِالذَّاتِ».

٢- ثُمَّ رُبما زَادُوا فِي الزَّعْم وَالتَّأَلِّي فَقَالُوا: إِنَّ هَذَا الْمَعْنَىٰ الْحَقِيقِيَّ هُوَ الَّذِي وُضِعَ لَهُ اللَّفْظُ مُنْذُ نَشْأَةِ اللِّسَانِ. **يا سلام!**

٣- ثُمَّ زَادُوا فِي الزَّعْم وَالتَّأَلِّي؛ فَقَالُوا: إِنَّ الْمَعَانِي الْأُخْرَىٰ غَيْرَ هَذَا الْمَعْنَىٰ الْحَقِيقِيَّ مَجَازٌ، وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْمُتَكَلِّمَ أَرَادَ مَعْنًى مِنْهَا إِلَّا مَعَ وُجُودِ الْقَرِينَةِ، وَلَيْسَ هَذَا فَحَسْبُ، وَإِنَّمَا لَوْ وُجِدَتِ الْقَرِينَةُ؛ فَمَا دَامَ الْحَمْلُ عَلَىٰ الْمَعْنَىٰ الْأَوَّلِ الْحَقِيقِيِّ مُمْكِنٌ؛ فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ الْحَمْلُ عَلَىٰ الْمَجَازِ.

وَزَادُوا، وَعَادُوا، وَكَرَّرُوا، وَفَرَّعُوا، وَزَادُوا، وَنَقَصُوا، وَبَنُوا، وَهَدَمُوا، وَاشْتَرَطُوا، وَأَجَازوا، ومنعوا..

وَلَوْ جِئْتَ تَسْأَلُ: مَنْ أَنْبَأَكُمْ بِهَذَا عَنِ الْعَرَبِ؟ وَمِنْ أَيْنَ لَكُمْ هَذِهِ الْحُدُودُ وَالْقَوَانِينُ؟ وَمَنْ أَخْبَرَكُمْ أَنَّ اللُّغَةَ مَوْضُوعَةٌ؟ وَمَنْ أَعْلَمَكُمْ أَنَّ هَذَا الْمَعْنَىٰ بِالذَّاتِ حَقِيقِيٌّ وَأَنَّ الْآخَرَ مَجَازٌ؟ وهل يصلح جهلكم بالقرينة ليكون القاضي علىٰ المتكلمِ أنه أراد المعنىٰ الحقيقي؟ وأين هذا الكلام الخالي عن القرينة أصلًا؟

لو سألت كل ذلك وأكثر منه؛ لم يجبك أحدهم ببيان عربي وحَارُوا، وَأَبْلَسُوا، وَصَارَتِ الْأَلْسِنَةُ مُضَغُ لَحْمٍ تُلَاكُ فِي الْفَمِ لَا تَدْرِي مَا الْبَيَانُ . .

ما علينا . .

الْآنَ مَعَ كُلِّ هَذِهِ الْأَحْكَام الَّتِي رَتَّبَهَا مَنْ وَصَفَ طَرِيقَةَ الْعَرَبِ آنِفَةَ الذِّكْرِ، هَلْ لَا يَزَالُ يَسُوغُ أَنْ نَقُولَ: «إِنَّ الْخِلَافَ خِلَافٌ فِي التَّلْقِيبِ، وَمَا الْفَرْقُ بَيْنَ أَنْ نُسَمِّيَهُ حَقِيقَةً وَمَجَازًا، وَبَيْنَ أَنْ نُسَمِّيَهُ اتِّسَاعًا وَتَوَسُّعًا، أَوْ حَقِيقَةً مُفْرَدَةً وَحَقِيقَةً تَرْكِيبِيَّةً و. . . و. . . .؟».

لَا. لَا يَجُوزُ أَبَدًا، بَلْ هَذَا لَعِبٌ بِالْعُقُولِ وَسُخْرِيَةً بِاللِّسَانِ وَأَهْلِهِ . .

بَلْ مَذْهَبُ الْمَجَازِ مَذْهَبٌ تَامٌّ قَائِمٌ لَهُ أَحْكَامٌ وَقَوَانِينُ وَتَبِعَاتٌ، وَلَيْسَ مُجَرَّدُ تَلْقِيبٍ . . .

وَلَا (وَاللهِ) مَا جَرَّتْ أَحْكَامُهُ وَقَوَانِينُهُ عَلَىٰ أُمَّةِ الْعَرَبِ وَالْإِسْلَامِ إِلَّا الْفَسَادَ، فَسَادُ الدِّينِ، وَفَسَادُ اللِّسَانِ. .

والمنازعة في حقها هي في تلك القوانين المضمنة هذا التلقيب، وأنه لا حجة عليها، وأنها لا تصلح ميزانًا لكلام المتكلم يفهم بها.

وإذن فليس الخلاف أبدًا لفظيًّا، ولن يكون قد مجرد خلاف في التلقيب . .

جِنَايَاتٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالْـمَنْهَجِ
ظَاهِرُ اللَّفْظِ

بِسْمِ اللهِ، وَالْحَمْدُ للهِ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ رَسُولِ اللهِ، وَعَلَىٰ آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ وَالَاهُ . .

وَبَعْدُ . .

فَمِنْ أَكْثَرِ مَا يَغِيظُ النَّفْسَ الْمُؤْمِنَةَ، وَيَمْلَأُ جَنبَاتِهَا بِالْكَمَدِ أَنْ يُسَيْطِرُ تَرْكِيبُ مولدٍ كَهَذَا عَلَىٰ الْـمُتَفَقِّهَةِ، وَيَصِيرُ حَجَرَ رَحَىٰ تَدُورُ عَلَيْهِ عَمَلِيَّةُ الِاسْتِنْبَاطِ وَالِاجْتِهَادِ . .

هَذَا لَوْ كَانَ مولدًا فحسبُ؛ فكيفَ لَوْ كَانَ هُوَ وَجُلُّ مَا يتعلَّقُ بِهِ مِنَ الْمسائلِ مِنْ أوديةِ الباطلِ لَا غيرَ.

وَلِلدَّلَالَةِ عَلَىٰ مَا أُرِيدُ؛ أَقُولُ: «ظَاهِرُ اللَّفْظِ يُطْلَقُ ويرادُ بِهِ مَا فهمَهُ المتلقِّي مِنْ كلامِ المتكلِّمِ، وتارةً يُرَادُ بِهِ نفسُ مَا أرادَهُ المتكلِّمُ بكلامِهِ». كَذَا قَالَ الشَّيْخُ . .

والبيِّنُ مِنْ حالِ المشتغلينَ بالعلمِ بعدَ القرونِ المفضلةِ، وعصرِ الأئمةِ، ولغلبةِ طاغوتِ المجازِ والفكرةِ الباطلةِ المسماةِ بأصلِ الوضعِ هُوَ جعلُ مَا يفهمُهُ المتلقِّي -وفقًا للوضعِ اللغويِّ- هُوَ عينُ مُرادِ المتكلِّمِ . . وسمِّيَ ذَلِكَ بهَذَا الِاسْمِ: «**ظاهرُ اللَّفْظِ**».

وصارَ الأمرُ قضاءً مبرمًا أنْ تقرأَ النَّصَّ مِنْ كلامِ اللهِ، أوْ كلامِ رسولِهِ؛ فيكونُ مَا يتبادرُ إلَىٰ ذهنكَ مِنْ معنَىٰ النصِّ -مَعَ تقويم هَذَا المتبادَرِ بمحصولِكَ العلميِّ عَنِ الْوضعِ اللُّغويِّ- هُوَ عينُ مَا أرادَ اللهُ ورسولُهُ بهَذِهِ الألفاظِ.

ثُمَّ صارَ هَذَا الظاهرُ أصلًا لَا يجوزُ الخروجُ عنهُ إلَّا بدليلٍ؛ فإنْ وجدَ هَذَا الدليلُ المَخْرَجَ عَنْ هَذَا الظاهرِ جَازَ الخروجُ عَنْ الظَّاهرِ وسَاغَ، وَصَارَتْ هَذِهِ العمليةُ تُسمَّىٰ تأويلًا، وبالطبعِ فهَذَا التأويلُ المرتكزُ علَىٰ دليلٍ يُسمَّىٰ تأويلًا صحيحًا، وغيرُ المرتكزِ علَىٰ دليلٍ يسمَّىٰ تأويلًا فاسدًا أَوْ تحريفًا.

ثُمَّ رَزَقَ اللهُ الْأُمَّةَ بِالظَّاهِرِيَّةِ؛ فَكَانَ مِنْ كَلَامِهِمْ: «وَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يُحِيلَ آيَةً عَنْ ظَاهِرِهَا، وَلَا خَبَرًا عَنْ ظَاهِرِهِ.. وَمَنْ أَحَالَ نَصًّا عَنْ ظَاهِرِهِ فِي اللُّغَةِ بِغَيْرِ بُرْهَانٍ مِنْ [نَصٍّ] آخَرَ، أَوْ إِجْمَاعٍ؛ فَقَدْ ادَّعَىٰ أَنَّ النَّصَّ لَا بَيَانَ فِيهِ».

ولَاحَظَ بعضُ الأذكياءِ أننَا لَوِ اسْتثنينَا قضيةَ القياسِ والتعليلِ؛ فليسَ بينَ الظاهريةِ والجمهُورِ خلافٌ منهجيٌّ مؤثرٌ، بلْ منهجُ الظاهريةِ هُوَ عينهُ منهجُ الجمهُورِ مِنْ جهةِ قضيةِ ظاهرِ اللفظِ، وإنَّمَا الخلافُ فِي تطبيقِ هَذِهِ النظريةِ، ويوسعُ دائرةَ الخلافِ فِي التطبيقِ هجرُ الظاهريةِ لدلالةِ القياسِ..

وَلِذَا عَبَّرَ بَعْضُهُمْ بِقَوْلِهِ: والظاهريةُ «كَمَنْهَجٍ» هِيَ طريقةُ الصحابةِ، وهِيَ الَّتِي ينبغِي أنْ تكونَ طريقتنَا جميعًا؛ بناءً علَىٰ نظريةِ ظاهرِ اللفظِ، إنَّمَا المعيبُ هُوَ الظاهريةُ «كَمَذْهَبٍ» لِمَا فيهِ مِنَ الزِّياداتِ عَلَىٰ نظريَّةِ ظاهرِ اللفظِ.

ومِنْ أعظمِ مَا لُبِّسَ بِهِ مِنَ الْحَقِّ لِتَقْرِيرِ باطلِ نظريةُ ظاهرِ اللفظِ؛ عربيةِ القرآنِ، وَكَوْنُهُ بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ، وَكَوْنُ النَّبِيِّ ﷺ عربيًّا يُخاطِبُ عربًا بلسانِهِمْ.

وَالْآنَ وَقَدْ أَظْهَرْنَا صُورَةَ الْقَضِيَّةِ؛ فَقَدْ آنَ أَوَانُ الْفَحْصِ عَنْ بُطْلَانِهَا وَزَيْفِهَا..

أَوَّلًا: كَانَ يكونُ هَذَا المنهجُ الَّذِي يجعلُ مَا يتبادَرُ إلَىٰ ذهنِ السامعِ -وَفقًا للوضعِ اللُّغَوِيِّ- هُوَ عينُ مُرادِ المتكلِّمِ صحيحًا صوابًا لَوْ:

١- لَوْ كَانَتْ قضيةُ الوضعِ اللُّغَوِيِّ الأولِ قضيةٌ صحيحةٌ ثابتةٌ، ولكنَّهَا -يا للأَسَفِ- حديثُ خرافةٍ.

٢- لَوْ كَانَ اللفظُ يُسْتَعْمَلُ فِي لسانِ العربِ قومِ النَّبِيِّ بإزاءِ معنًى واحدٍ فحسبُ.

٣- لَوْ كَانَ هَذَا المعنَىٰ الواحدُ -لَوْ كَانَ معنًى واحدًا- معروفًا مضبوطًا.

٤- لَوْ كَانَتْ معاجمُ العربيةِ -وهِيَ عمدةُ القومِ فِي معرفَةِ معنَىٰ اللفظِ فِي اللغةِ- تفصلُ فصلًا ظاهرًا، وَتُبَيِّنُ بيانًا واضحًا مَعانِيَ الْألفاظِ فِي لسانِ العربِ قومِ النَّبِيِّ، وَلَا تخلطُهَا بمعانِيَ الْألفاظِ عندَ مَنْ بعدهُمْ إِلَىٰ ثلاثُمائَةِ عامٍ أحيانًا.

٥- لَوْ كَانَتْ معاجمُ العربيةِ مصادر موثوقة بإطلاقٍ لَا يحتاجُ النظرُ فيهَا إِلَىٰ اجتهادٍ خاصٍّ.

٦- لَوْ كَانَتْ مَعَاجِمُ العربيةِ تعتمدُ كلهَا علَىٰ النقلِ الَّذِي لَا رأيَ فيهِ.

٧- لَوْ كَانَ لسانُ النَّبِيِّ ﷺ لَا يُفارقُ لسانَ قومِهِ قَط.

٨- لَوْ كَانَ فَهْمُ مُرَادِ اللهِ والرسولِ لَا يتوقفُ سوَىٰ علَىٰ معرفَةِ الأوضاعِ اللُّغَوِيَّةِ.

٩- لَوْ كَانَتْ أَلْسِنَةُ الناسِ لَا تختلفُ، ويختلفُ تبعًا لَهَا مَا يسبقُ إِلَىٰ ذهنِ المتلقِّي مِنْ معانِيَ الْألفاظِ.

١٠- لَوْ كَانَ النَّصُّ الواحدُ -بالنسبةِ لَنَا- يصلحُ لمعرفَةِ مُرَادِ اللهِ ورسولِهِ بِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: إِذَا استثنينَا مَا أثرتَه عَنِ الْوَضْعِ اللُّغَوِيِّ وَالمعاجمِ كمصدرٍ للوقوفِ عليهِ؛ فَقَدْ احترزَ القومُ لغالبِ مَا ذكرتَ بَعْدُ بفسحِهِمُ الْبابَ للنظرِ فِي بقيةِ الأدلةِ الَّتي قَدْ تَصْرِفُ هَذَا اللفظَ عَنِ الظَّاهِرِ؛ فَلَا يزالُ بابُ الوصولِ إِلَىٰ مُرادِ المتكلِّمِ مفتوحًا لَمْ يُغلقْ بمجرَّدِ إثباتِ هَذَا الظاهرِ.

قُلْنَا: إِنَّمَا مثلُ هَذَا كمثلِ مسافرٍ يسلكُ طريقًا يعلمُ أَنَّهُ لَا يهديهِ إِلَىٰ مقصدِهِ، ثُمَّ يتعلَّقُ بأَنَّهُ رُبَّمَا وجدَ طُرُقًا أُخْرَىٰ تعيدُهُ إِلَىٰ الطريقِ الَّذِي سيوصلُهُ إِلَىٰ مقصدِهِ.

فَعَلَامَ إِذَنْ يَا صَاحِبِي النَّصَبُ، والطَّرِيقُ بينة متضحة، لَا لَبْسَ فِيهَا وَلَا غبش؟!

وَلَا تَأْمَنُ فِي طَرِيقِكَ الَّذِي سَلَكْتَ مِنْ عَقَبَاتٍ وَتَطْوِيلٍ . .

فَمِنْ متمسكٍ بِهَذَا الظاهِرِ الأولِ لَا يأبَىٰ الِانْتِقَالَ عنهُ ولَوْ جئتَهُ بكلِّ آيةٍ، وهُوَ معذورٌ فِي ذَلِكَ؛ لأنَّنَا وافقنَاهُ بِهَذَا التنظيرِ الفاسدِ فِي أنَّ هَذَا الظاهرَ الأولَ حقٌّ يصلحُ للتمسكِ بِهِ . .

نَعَمْ، هَذَا أحدُ أكبرِ أوديةِ الباطلِ فِي نظريةِ ظاهرِ اللفظِ تِلْكَ، وهِيَ أَنَّ أصحابَ هَذِهِ النظريةِ يُقرونَ بأنَّ هَذَا الظاهرَ الأولَ المبنيَّ علَىٰ الوضعِ اللغويِّ فحسبُ حقٌّ يصلحُ للتمسكِ بِهِ، وعدمِ الزوالِ عنهُ إلَّا بدليلٍ . .

ولَا يكونُ هَذَا الظاهرُ إلَّا إحدىٰ مفرداتِ البابِ الَّتي تجمعُ إلَىٰ بعضهَا لمعرفَةِ تفسيرِ كلامِ المتكلمِ علَىٰ ما سنبينُ بعدُ، أَمَّا أنْ يُجعلَ بالمكَانَةِ الَّتِي وصفتَ؛ فَلَا .

أَمَّا التطويلُ فِي تِلْكَ الطريقةِ؛ فهِيَ النزاعاتُ المستمرةُ بينَ متمسكٍ بالظاهرِ -الَّذِي ليسَ بحقٍّ أصلًا- وبينَ موردِ أدلةٍ، وبينَ معترضٍ عليهَا، وَبَيْنَ وَبيْنَ . . .

وَالْحَالُ: أَنَّ كلَّ هؤلاءِ لَمْ يسلكُوا الطريقَ الْحَقَّةَ فِي تفسيرِ كلامِ المتكلِّمِ أصلًا، وليسَ معهُمْ مِنَ الْعلْمِ إلَّا غبراتٍ فِي أوعيةٍ ضيقةٍ لَا تُسْمِنُ وَلَا تُغْنِي . . فضلًا عَنْ أنْ تُجعلَ حُجَجًا تَدفعُ ويُدفَعُ بِهَا .

فَإِنْ قُلْتَ: فَمَا المنهجُ اللاحبُ المستنيرُ فِي تفسيرِ كلامِ العليِّ الكبيرِ، وكلامِ رسولِهِ البشيرِ النذيرِ؟

قُلْتُ: الطريقُ الصحيحةُ الَّتِي لَا بديلَ عنهَا فِي ذَلِكَ، والَّتِي لَا يهتدِي مَنْ يرومُ تفسيرَ كلامِ اللهِ، وكلامِ رسولِهِ، بَلْ وكلِّ كلامٍ إلَّا بِهَا . .

هِيَ: جَمْعُ الْبَابِ.

وَمِنْ نَفِيسِ كَلَامِ أَهْلِ الْحَدِيثِ: «الْبَابُ إِذَا لَمْ تُجْمَعْ طُرُقُهُ لَمْ تَتَبَيَّنْ عِلَلُهُ».

قُلْتُ: وليسَ هَذَا فِي الحديثِ فحسبُ، بَلْ فِي كلِّ مسألةٍ يُرادُ الوصولُ إلَىٰ حكمِ اللهِ ورسولِهِ فيهَا . .

والبليَّةُ كلّ البليَّةِ مَا تراهُ مِنْ عوامِّ المشتغلينَ بالعلمِ يسمعُ أو يقرأُ كلامًا فِي مسألةٍ قَدْ حَوَىٰ حكمًا قَدْ بُنِيَ عَلَىٰ حُجَّةٍ أَوْ حُجَّتَيْنِ، ثُمَّ هُوَ يُقذَفُ بِهِ فِي وجهكَ

متبوعًا بتهمٍ معلبةٍ مِنْ جنسِ مخالفةِ السُّنَّةِ، ومخالفةِ الدليلِ، والإعراضِ عَنِ الْحُجَّةِ..

وَكُلُّ مَنْ رَامَ تَفْسِيرَ كَلَامِ اللهِ وَرَسُولِهِ؛ فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ أَنْ يَجْمَعَ كُلَّ مَا يَتَّصِلُ بِالنَّصِّ الْمُرَادِ تَفْسِيرُهُ؛ سَوَاءٌ كَانَ هَذَا الْمُتَّصِلُ بِالنَّصِّ فِي:

١- الْقُرْآنِ.

٢- السُّنَّةِ.

٣- كَلَامِ الصَّحَابَةِ، وَالتَّابِعِينَ، وَأَكَابِرِ أَتْبَاعِهِمْ.

٤- تَفْسِيرِ الْفُقَهَاءِ إِلَىٰ زَمَانِ الْبَاحِثِ، وَلِكُلٍّ قَدْرُهُ.

٥- تَفْسِيرِ اللُّغَوِيِّينَ إِلَىٰ زَمَانِ الْبَاحِثِ، وَلِكُلٍّ قَدْرُهُ.

٦- عَمَلِ الْمُسْلِمِينَ.

ثُمَّ يبدأُ فِي تمحيصِ هَذَا الجمعِ بأولِ آلةٍ، وَهِيَ أَنْ يرُدَّ مِنْ هَذَا الجمعِ كُلَّ مَا لَمْ تثبتْ نسبتُهُ لقائِلِهِ، وآلةُ ذَلِكَ هِيَ النقدُ الإسناديُّ، والنَّقْدُ المتنيُّ؛ بحيثُ لَا يتعاملُ مَعَ جزءٍ مِنْ أجزاءِ المادَّةِ المجموعةِ إِلَّا وَهُوَ ثابتُ النسبةِ، صحيحُ النسبِ.

ثُمَّ يبدأُ فِي تمحيصِ المادَّةِ الصحيحةِ الَّتِي بقيتْ لَهُ بأدواتِ النظرِ والاِجْتهادِ، وعمادُهَا الخبرةُ بلسانِ العربِ، ولسانِ النَّبِيِّ، وأساليبِ القرآنِ، مُسْتنيرًا مُسْتضيئًا بتفسيرِ الفقهاءِ، وتفسيرِ اللُّغَوِيِّنَ، وعملِ المسلمينَ.

وَفِي تضاعيفِ ذَلِكَ أصولٌ لَا بُدَّ مِنْ مُراعاتِهَا..

* كَتَقْدِيم تفسيرِ الصحابةِ، وفهمِهِمْ علَىٰ غيرِهِمْ فِي الجملةِ.
* وكَتَقْدِيم تفسيرِ الفقهاءِ علَىٰ تفسيرِ اللُّغَوِيينَ فِي الجملةِ.
* وأشياءَ أُخرَ ليسَ هَذَا محَلُّهَا..

ثُمَّ يصلُ الباحثُ بعدَ ذَلِكَ كلِّهِ إِلَىٰ غرضِ النَّبِيِّ ﷺ، وَمُرَادِهِ بالنَّصِّ..

مِنْ غيرِ ضربِ قوانينَ عَنِ الظَّاهرِ كَذَا؛ فَلَا يُخْرَجُ عَنْهُ إِلَّا بدليلٍ..

وَالْأَصْلُ أَنَّهُ أرادَ الوجوبَ، فلا يُخْرَجُ عَنْهُ إِلَّا بدليلٍ..

إِلَىٰ آخِرَ هَذَا التَّأَلِّي الَّذِي لَا أَسَاسَ لَهُ، وَلَا دَاعِي لَهُ..

وَبغيرِ مَا رأيتَ مِنْ جمعِ المادَّةِ، والبابِ لَا يهتَدِي أحدٌ -إِلَّا مَا شاءَ اللهُ- إِلَىٰ الحقِّ بطريقٍ صحيحٍ..

ثُمَّ لَا بُدَّ أَنْ يُوقِنَ الباحثُ أَنَّ مَا وصَل إِليْهِ مَا هُوَ إِلَّا نتيجةٌ اجتهاديَّةٌ؛ فَلَا يَعْدُو بِهَا رُتْبَتَهَا..

واللهُ الْهَادِي إِلَىٰ سَوَاءِ السَّبِيلِ.

أَسْئِلَةٌ وَرَدَتْ عَلَىٰ الْمَوْضُوعِ، وَإِجَابَاتُهَا:

(١) سُؤَالٌ عَنِ التَّعْرِيفِ الْمَنْسُوبِ «لِلشَّيْخِ» فِي أَوَّلِ الْمَوْضُوعِ لِمَنْ هُوَ؟

الْجَوَابُ: هُوَ لشيخِ الإسلامِ، وأصلُ كلامِهِ فِي «مِنْهَاجِ السُّنَّةِ»، وتكلَّمَ هناكَ علَىٰ أنَّ ظاهرَ اللفظِ يُطْلَقُ ويُرادُ بِهِ معنَىٰ اللفظِ الَّذِي أرادَهُ مِنْهُ المتكلِّمُ، وحينَهَا فَإِنَّ هَذَا المعنَىٰ -فِي كَلَامِ اللهِ- لَمْ، وَلَنْ يتعارضَ مَعَ السُّنَّةِ؛ لِأَنَّ الكلَّ مِنْ عنْدِ اللهِ..

ويُطلقُ ويُرادُ بِهِ مَا فهمَهُ السَّامِعُ مِنَ الكلامِ، وَهَذَا قَدْ يتعارضُ مَعَ السُّنَّةِ لسوءِ فَهْمِ السامِعِ لَا للعيبِ الَّذِي فِي كلامِ المتكلِّمِ..

وَقَدْ يكونُ مَا فهمَهُ السَّامِعُ هُوَ عينُ مُرَادِ المتكلِّمِ، وحينَهَا يلتقِي المفهُوَمَانِ..

(٢) سُؤَالٌ: ما عِلَاقَةُ نَظَرِيَّةِ ظَاهِرِ اللَّفْظِ بِمُصْطَلَحِ «الظَّاهِرِ» عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ؟

نظريةُ ظاهرِ اللفظِ هَذِهِ نظريةٌ كبيرةٌ جدًّا، ومصطلحُ «ظاهرُ اللفظِ» هُوَ أَوْسَعُ وَأَشْمَلُ مِنْ مصطلحِ «الظَّاهِرِ» الَّذِي يُذكَرُ فِي مراتِبِ الدَّلالاتِ، وبينهُمَا مواضعُ التقاءٍ، وضدُّ الظاهرِ الَّذِي فِي مراتبِ الدلالاتِ: «الْمُؤَوَّلُ»، وضدُّ الظاهرُ الَّذِي معنَا: «الْبَاطِنُ».

وَظَاهِرُ اللَّفْظِ -بِمَعْنَىٰ مَا يَفْهَمُهُ السَّامِعُ- هُوَ: «مَا يَسْبِقُ إِلَىٰ الْعَقْلِ السَّلِيمِ مِنْهُ لِمَنْ يَفْهَمُ بِتِلْكَ اللُّغَةِ، ثُمَّ قَدْ يَكُونُ ظُهُورُهُ بِمُجَرَّدِ الْوَضْعِ، وَقَدْ يَكُونُ بِسِيَاقِ الْكَلَامِ».

وَهَذَا مِنْ تَعْرِيفَاتِ الشَّيْخِ أَيْضًا..

وَأَنْتَ تَرَىٰ أَنَّ هَذَا التعريفَ يستوِي فيهِ النَّصُّ والظاهرُ (اللَّذَانِ فِي مراتبِ الدَّلالاتِ)؛ فكلاهُمَا يسبقُ إِلَىٰ سامعِهِمَا فيهِ فهمٌ..

وَالْفَرْقُ بينهُمَا:

أنَّهُ فِي النَّصِّ لنْ يحتملَ النَّصُّ سِوَىٰ هَذَا المعنَىٰ الَّذِي سَبَقَ للْفَهْمِ: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾..

أمَّا فِي الظاهرِ؛ فقدْ يحتملُ معنًى آخرَ يُذْهَبُ إِلَيْهِ بدليلٍ؛ فيكونُ اسمُهُ حينَهَا «الْمُؤَوَّلُ»، ولَا يعودُ النَّصُّ حينَهَا ظاهرًا، وَقَدْ يبْقَىٰ عَلَىٰ هَذَا المعنَىٰ؛ فَلَا يُذْهَبُ عنهُ، ويبقَىٰ لَهُ اسْمُ: «الظَّاهِرِ».

(٣) سُؤَالٌ: هَلْ مِنَ الْمُمْكِنِ إِعَادَةُ تَوْضِيحِ مَوْضِعِ الْجِنَايَةِ؟

موضعُهَا تلقاهُ أينَمَا يَمَّمْتَ وجهكَ في كتبِ العقائِدِ، والتفسيرِ، وشُرُوحِ الحديثِ، بَلْ وكتبِ اللُّغَةِ، وأصولِ الفقهِ بعدَ عصرِ الأَئِمَّةِ، وظهُورِ نظريَّةِ المجازِ، واختلاطِ بدعِ الأشاعرَةِ ببدعِ المعتزلَةِ، وتصنيفُ الفريقينِ فِي العلومِ يدسونَ ضلالَهُمْ فِي تضاعيفِ هَذَا التصنيفِ..

صَارَتِ النُّصُوصُ تُفَسَّرُ؛ وَفْقًا لِلْآلِيَّةِ التَّالِيَةِ:

١- يُقْبِلُ الْعَالِمُ بِوَجْهِهِ عَلَىٰ النَّصِّ؛ فَيَتَبَادَرُ إِلَىٰ فَهْمِهِ مِنْهُ مُرَادٌ مُعَيَّنٌ..

٢- يَتَحَكَّمُ فِي هَذَا الْمُتَبَادَرِ عَوَامِل شَتَّىٰ، أَهَمُّهَا: الْوَضْعُ اللُّغَوِيُّ الْأَوَّلُ لِلْأَلْفَاظِ (كَمَا يَرَوْنَ)، وَالسِّيَاقُ، وَخَلْفِيَّةُ الْعَالِمِ الْعِلْمِيَّةِ، وَمَدَىٰ اسْتِحْضَارِهِ لِلْجُزْئِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَذَا النَّصِّ مِنْ أَدِلَّةٍ أُخْرَىٰ، أَوْ تَفْسِيرَاتٍ مُسْبَّقَةٍ قَرَأَهَا وَتَلَقَّاهَا لِهَذَا النَّصِّ..

٣- وَبِمَا أَنَّ التَّنَبُّهَ لدَلَالَةِ السِّيَاقِ وَاسْتِحْضَارَ تِلْكَ الْخَلْفِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ، أَوْ حَتَّىٰ وُجُودَهَا مِنَ الْأَسَاسِ شَيْءٌ يَتَفَاوَتُ فِيهِ النَّاسُ؛ فَقَدْ كَانَ الْمُهَيْمِنُ الْأَوَّلُ عَلَىٰ هَذَا الْمُتَبَادَرِ، وَالَّذِي يُسْعَىٰ إِلَيْهِ لِلتَّقْوِيمِ هُوَ الْوَضْعُ اللُّغَوِيُّ الْأَوَّلُ..

٤- وَصَارَ الْقَانُونُ الْأُصُولِيُّ عَلَىٰ هَذَا النَّهْجِ الْمُتَبَادَرِ لِلْفَهْمِ؛ وَفْقًا لِلْوَضْعِ اللُّغَوِيِّ -مُتَضَمِّنًا الْحَقَائِقَ الْأَرْبَعَ عِنْدَ مَنْ يَرَىٰ أَنَّهَا حَقَائِقٌ لَا مَجَازَاتٌ- هُوَ ظَاهِرُ اللَّفْظِ..

٥- فَإِنْ لَمْ يَحْتَمِلِ النَّصُّ معنًى غيرَهُ كَانَ النَّصُّ عندَ مَنْ يفرِّقُ بينَ النصِّ والظاهرِ علَىٰ طريقةِ المتكلمينَ، وللأحنافِ طريقةٌ أخرَىٰ فِي التفريقِ بينَ النصِّ والظاهرِ، وهِيَ الَّتِي تعتمدُ علَىٰ السياقِ، ولبعضِ الأحنافِ مذهبٌ ثالثٌ..

٦- فَإِنِ احْتملَ معانيَ أُخَرَ سُمِّيَ الظاهرَ، وَوَجَبَ التمسكُ بِهَذَا الظاهرِ؛ فَلَا يُزَالُ عنهُ إلَّا بقرينةٍ..

٧- وحينَهَا يُعدُّ مِنَ القرائنِ: السِّيَاقُ، والأدلةُ الخارجيةُ مِنَ الْقرآنِ، والسُّنَّةِ، و...، و...

٨- فَإِنْ قامَ الدليلُ علَىٰ صرفِ هَذَا النصِّ عَنْ ظاهرِهِ سُمِّيَ النَّصُّ مُؤَوَّلًا، وَسُمِّيَتْ هَذِهِ العمليةُ التَّأْوِيلَ.

الآنَ، وقدِ اتَّضحتْ هَذِهِ الآلِيَّةُ؛ فَأَنَا أُسَلِّمُ أَنَّهُ صارتْ عليهَا القرونُ مِنْ بعدِ عصرِ الأَئِمَّةِ إِلَىٰ زمانِنَا هَذَا، وَكَانَ عليهَا أغلبُ العلماءِ..

ثُمَّ أجدُ فِي نَفْسِي القُوَّةَ لِأزعمَ أَنَّهَا طريقةٌ باطلةٌ فِي تفسيرِ النُّصُوصِ..

ثُمَّ أجدُ فِي نَفْسِي القُوَّةَ لِأزعمَ أَنَّ أحدًا مِنَ السَّلفِ الصَّالِحِ، مِنَ الْقُرُونِ الْمُفَضَّلَةِ، مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وأتباعِهِمْ، بَلْ وَعَصْرِ الأئمةِ لَمْ يسِرْ عليهَا أَوْ يستعملْهَا؛ ولِأَنَّ الباطلَ لَا يكادُ يأتِي صريحًا قَطُّ، بَلْ لَا بُدَّ لَهُ مِنَ التَّسَرْبُلِ ببعضِ سرابيلِ الحقِّ؛ فَقَدِ اشْتَبَهَتْ هَذِهِ الطريقةُ عَلَىٰ الناسِ، وظنوهَا صحيحةً قويمَةً..

وَأَعْظَمُ مَا لُبِّسَ بِهِ لتصحيحِهَا هُوَ عربيةُ القرآنِ؛ كَمَا ذكرتُ..

وليستْ عربيةُ القرآنِ بِمَا ينفعُ التمسكُ بِهِ هُنَا؛ فَلَا شَكَّ أَنَّ الْقُرْآنَ عَرَبِيٌّ، وَأَنَّ سُنَنَ العربِ فِي كلامِهَا مِمَّا يُنتَفَعُ بِهِ فِي فهم مُرَادِ اللهِ، وَمُرَادِ الرسولِ، وَلكنَّهُمْ إِنَّمَا أخذُوا مِنْ كلامِ العربِ شيئًا واحدًا سَمَّوْهُ: الوضعَ اللُّغَوِيَّ الأولَ، وجعلُوه هُوَ ظاهرَ اللَّفظِ الَّذِي لَا يُخْرَجُ عنهُ إِلَّا بدليلٍ . . .

فَمِنْ أَيْنَ لهُمْ إِثْبَاتُ الْوَضْعِ اللُّغَوِيِّ؟

وَمِنْ أَيْنَ لَهُمْ أَنَّ هَذَا الْمَعْنَىٰ بِعَيْنِهِ هُوَ الْوَضْعُ الْأَوَّلُ؟

وَمِنْ أيْنَ لَهُمْ أَنَّ اللهَ -تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ- أَرَادَ هَذَا الْمَعْنَىٰ بِعَيْنِهِ؟

وَكَانَ الْوَاجِبُ وَالطَّرِيقُ الصَّحِيحَةُ -فيمَا نَزْعُمُ- أَنَّهُ مَا دَامَ ثَبَتَ أَنَّ اللَّفْظَ الْعَرَبِيَّ يُسْتَعْمَلُ فِي عِدَّةِ مَعَانٍ، وَجَبَ عِنْدَهَا أَنْ يُوقَفَ؛ فَلَا يُقَالَ: أَرَادَ معْنًى مِنَ الْمَعَانِي إِلَّا بِدَلِيلٍ. .

أَمَّا أَنْ يُسْتَنَدَ إِلَىٰ مُجَرَّدِ الْوَضْعِ اللُّغَوِيِّ؛ فَيُقَالَ: أَرَادَ كَذَا؛ فَلَا يُصْرَفَ عَنْهُ إِلَّا بِدَلِيلٍ؛ فَهَذَا هُوَ التَّأَلِّي بِعَيْنِهِ؛ فِيمَا نرَىٰ. .

ثُمَّ هَذِهِ الطَّرِيقَةُ -أَصْلًا- لَا فَائِدَةَ منْهَا؛ فَكَثِيرٌ مِنْ نُصُوصِ الشَّرْعِ لَا يُسْتَطَاعُ التَّعَامُلُ مَعَ نَصٍّ فِيهَا بِمُفْرَدِهِ، وَلَا تُفَسَّرُ عَلَىٰ وجْهِهَا إِلَّا إِذَا جُمِعَتْ مَعَ غَيْرِهَا؛ فَمَا فَائِدَةُ التَّمَسُّكِ بِهَذَا الظَّاهِرِ أَصْلًا؟!

وَإِذَنْ؛ فَنَحْنُ نُثْبِتُ مِنْ كَلَامِ هَؤُلَاءِ حَقًّا نُوَافِقُهُمْ فِيهِ، وَنَنْفِي مِنْهُ بَاطِلًا نُخَالِفُهُمْ فِيهِ. .

- **أَمَّا الْحَقُّ الَّذِي نُثْبِتُهُ؛ فَهُوَ:**

«**خَاطَبَ اللهُ بِكِتَابِهِ الْعَرَبَ بِلِسَانِهَا عَلَىٰ مَا تَعرِفُ مِنْ مَعَانِيهَا، وَكَانَ مِمَّا تَعْرِفُ مِنْ مَعَانِيهَا**: اتِّسَاعُ لِسَانِهَا، وَأَنَّ فِطْرَتَهُ أَنْ يُخَاطِبَ بِالشَّيْءِ مِنْهُ عَامًّا ظَاهِرًا يُرَادُ بِهِ الْعَامُّ الظَّاهِرُ، ويُسْتَغْنَىٰ بِأَوَّلِ هَذَا مِنْهُ عَنْ آخِرِهِ، وَعَامًّا ظَاهِرًا يُرَادُ بِهِ الْعَامُّ وَيَدْخُلُهُ الْخَاصُّ؛ فَيُسْتَدلُّ عَلَىٰ هَذَا بِبَعْضِ مَا خُوطِبَ بِهِ فِيهِ، وَعَامًّا ظَاهِرًا يُرَادُ بِهِ الْخَاصُّ، وَظَاهِرًا يُعْرَفُ فِي سِيَاقِهِ أَنَّهُ يُرَادُ بِهِ غَيْرُ ظَاهِرِهِ؛ فَكُلُّ هَذَا مَوْجُودٌ عِلْمُهُ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ، أَوْ وَسَطِهِ، أَوْ آخِرِهِ، وَتَبْتَدِئُ الشَّيْءَ مِنْ كَلَامِهَا يُبَيِّنُ أَوَّلُ لَفْظِهَا فِيهِ عَنْ آخِرِهِ، وَتَبْتَدِئُ الشَّيْءَ يُبَيِّنُ آخِرَ لَفْظِهَا مِنْهُ عَنْ أَوَّلِهِ، وَتَكَلَّمُ بِالشَّيْءِ تُعَرِّفُهُ

بِالْمَعْنَىٰ دُونَ الْإِيضَاحِ بِاللَّفْظِ، كَمَا تُعَرِّفُ الْإِشَارَةُ، ثُمَّ يَكُونُ هَذَا عِنْدَهَا مِنْ أَعْلَىٰ كَلَامِهَا؛ لِانْفِرَادِ أَهْلِ عِلْمِهَا بِهِ دُونَ أَهْلِ جَهَالَتِهَا، وَتُسمِّي الشَّيْءَ الْوَاحِدَ بِالْأَسْمَاءِ الْكَثِيرَةِ، وَتُسَمِّي بِالِاسْمِ الْوَاحِدَ الْمَعَانِيَ الْكَثِيرَةِ».

- **وَأَمَّا الَّذِي نَنْفِيهِ:**

١- أَنْ يُجْعَلَ بَعْضُ هَذَا هُوَ الْوَضْعُ اللُّغَوِيُّ الْأَوَّلُ، وَبَعْضُهُ مَجَازٌ خَرَجَ إِلَيْهِ بِقَرِينَةٍ.

٢- وَأَنْ يُجْعَلَ هَذَا الْمُتَبَادَرِ أَصْلًا يَصْلُحُ لِلتَّمَسُّكِ بِهِ؛ فَلَا يُخْرَجُ عَنْهُ إِلَّا بِدَلِيلٍ..

٣- وَإِطْلَاقُ الْقَوْلِ بِأَنَّهُ ظَاهِرُ اللَّفْظِ..

فهَذَا الْمُتَبَادَرُ يَتفَاوَتُ تَفَاوُتًا كبيرًا بِتفَاوُتِ الناظرِ وعقلِهِ وعلْمِهِ، وَلَفْظُ الظاهرِ علَىٰ هَذَا لفظٌ مجملٌ جدًّا؛ فالشافعيُّ وغيرُهُ مِنْ أهلِ العلْم استعملُوهُ وَأَرَادُوا أنَّهُ الَّذِي يسبِقُ إِلَىٰ فهمِ السامِعِ، ولَمْ يُجَاوِزُوا بِهِ هَذَا القدْرَ، أَمَّا المتأخرونَ فأكسبوهُ أحكامًا مِنْ صلاحيتِهِ للتمسُّكِ بِهِ، وأَلَّا يُخْرَجَ عَنْهُ إِلَّا بدليلٍ .. كُلُّ ذَلِكَ قادَ إِلَىٰ اشتباهِهِ بلفظِ الظاهِرِ الَّذِي هُوَ مَا يصلُ إليهِ الناظرُ فِي تفسيرِ النصوصِ بَعْدَ جمعِ أدلَّةِ البابِ جميعًا، والَّذِي هُوَ عِنْدَ مُفَسِّرِ النُّصُوصِ مُرَادُ اللهِ وَرَسُولِهِ بِالنَّصِّ..

خُلَاصَةٌ:

- السَّلَفُ اسْتَعْمَلُوا لَفْظَ الظَّاهِرِ، وَأَرَادُوا بِهِ مَعْنَيَيْنِ:

الْأَوَّلُ: مَا يتبادَرُ إِلَىٰ فهمِ النَّاظِرِ للنصِّ (وَيَتَحَكَّمُ فِي هَذَا الْمُتَبَادَرِ عواملُ شتَّىٰ)، ولَمْ يعطُوا لهَذَا الظاهرِ أيَّ نوعٍ مِنَ الْأحكام؛ فَلَمْ يجعلُوهُ هُوَ الراجحُ، وَلَمْ يُجِيزُوا التَّمَسُّكَ بِهِ إِلَّا مِنْ بَابَةٍ واحدةٍ، هِيَ: «**قَدْ أَحْسَنَ مَنِ انْتَهَىٰ إِلَىٰ مَا قَدْ سَمِعَ**»، وَأَوْجَبُوا عليهِ البحثَ، والنظرَ، وطلبَ العلم بجمعِ أدلةِ البابِ، وسؤالِ أهلِ الذِّكْرِ لتقويمِ هَذَا الْمُتَبَادَرِ، ولَا يستجيزُ السلفُ أنْ يُطْلَقَ القولُ بِأَنَّ هَذَا الْمُتَبَادَرَ هُوَ ظاهرُ كلامِ اللهِ؛ بحيثُ يجعلُ هَذَا الباطلَ والضلالَ -الَّذِي قَدْ يكونُ هُوَ المعنَىٰ الْمُتَبَادَرِ أحيانًا- هُوَ ظاهرُ كلامِ اللهِ..

الثَّانِي: مَا يصلُ إليهِ الناظرُ فِي تفسيرِ النصوصِ بعدَ جمعِ البابِ (كمَا أوضحنَا)، وهَذَا قَدْ أجازَ السلفُ التمسكَ بِهِ، وعدمَ الخروجِ عنهُ إلَّا بِبيِّنَةٍ، وإذَا ظهرتْ هَذِهِ البينةُ؛ فإنَّمَا تُفيدُ تقصيرَ هَذَا الباحثِ فِي الجمعِ لَا غيرَ، وإنَّمَا أجازُوا التمسكَ بِهَذَا الظاهرِ، ولَمْ يجيزُوا التمسكَ بالأوَّلِ؛ لِأَنَّ الظاهرَ الأولَ هُوَ بادِيَ الرَّأْيِ لَا غَيْرَ . . فِي كثيرٍ منَ الْمواردِ لَا يكونُ هُوَ مُرادُ اللهِ . . أَمَّا الظاهرُ الثانِي فَقَدِ اجْتهدَ صاحبُهُ، واستفرغَ وُسْعَهُ فِي معرفةِ مُرَادِ اللهِ بِمَا يَكُونُ مَظَنَّةَ الإصابةِ، ويكونُ صاحبُهُ قَدِ اسْتمسكَ علَىٰ علْمٍ عندَهُ قَدِ اسْتَفْرَغَ الوُسْعَ فِيهِ . .

وَلَا يُوجَدُ فِي كلامِ السلفِ جميعًا التأويلُ بمعنَىٰ صرفِ اللفظِ عَنْ ظاهرِهِ؛ لِأَنَّ الْمُعْتَبَرَ عندهُمْ هُوَ جَمْعُ أدلَّةِ البابِ؛ فغايةُ مَنْ تأتيهِ بَيِّنَةٌ تصرفُهُ عَنِ الظَّاهِرِ الَّذِي تَمَسَّكَ بِهِ أَنَّهُ قَدْ أخطأَ فِي تفسيرِ تأويلِ النَّصِّ لتقصيرِهِ فِي الجمعِ، وعمليَّةُ الجمعِ هَذِهِ المؤديَةِ للوصولِ لمرادِ اللهِ هِيَ التأويلُ والتفسيرُ . .

- **أَمَّا الْخَلَفُ . .**

* فأَطْلَقُوا ظاهرَ اللَّفظِ، وأرادُوا بِهِ ما يتبادَرُ إلَىٰ فهمِ السَّامِعِ، وَجَعَلُوا القانونَ الحاكِمَ لِهَذَا الْمُتَبَادَرِ الوضعُ اللغويُّ الأولُ؛ **فَكَانَتِ الْمُخَالَفَةُ الْأُولَىٰ لِلسَّلفِ . .**

* وأجازُوا التمسكَ بِهَذَا الظاهرِ، وجعلُوهُ هُوَ الراجحُ بمجرَّدِ كونِهِ المتبادَرَ، وبعضهُمْ أَجَازَ هَذَا التمسكَ بغيرِ بحثٍ مطلقًا؛ **فَكَانَتِ الْمُخَالَفَةُ الثَّانِيَةُ لِلسَّلفِ . .**

* ثُمَّ إِنْ أتَىٰ صارفٌ يصرفُ عَنْ هَذَا الظاهرِ الراجحِ الْمُتَمَسَّكِ بِهِ سَمَّوْهُ تأويلًا؛ فَأجازُوا الذهابَ لِلْمعنَىٰ الَّذِي جعلُوهُ مرجوحًا، وجعلُوا هَذَا الَّذِي انصرفَ مَعَ الصَّارِفِ قَدِ انْصرفَ مِنْ عِلْمٍ إلىٰ عِلْمٍ، **وهَذِهِ الْمُخَالَفَةُ الثَّالِثَةُ للسَّلَفِ . .**

* وَأَجَازَ بعضُهُمْ أَنْ يُسَمَّىٰ هَذَا الَّذِي تُرِكَ وذُهِبَ عَنْهُ ظاهرُ اللفظِ مطلقًا، **وَهَذِهِ مُخَالَفَةٌ لِلسَّلَفِ . .**

* وَأَجازَ بعضُهُمْ أَنْ يكونَ ظاهرُ اللفظِ، وظاهرُ كلام اللهِ كفرًا وضلالًا، وَأَنْ يكونَ اللهُ قَدْ خاطبَ عبادَهُ بكلامٍ ظاهرُهُ العذابُ، وَأَنَّ الْهِدايَةَ تَكُونُ فِي الْخُرُوجِ عَنِ ظَاهِرِ كلامِ اللهِ، **وَهَذِهِ مُخَالَفَةٌ للسَّلَفِ** . .

وَكُلُّ ذَلِكَ أَوْقَعَهُمْ فِيهِ:

١- الْإِجْمَالُ فِي إِطْلَاقِ ظَاهِرِ اللَّفْظِ . .

٢- وَجَعْلُ الْمُتَبَادَرِ إِلَىٰ الذِّهْنِ -وَفْقَ مُقْتَضَىٰ الْوَضْعِ اللُّغَوِيِّ- حَقٌّ يَصْلُحُ لِلتَّمَسُّكِ بِهِ.

٣- وَغَفْلَتُهُمْ عَنْ أَنَّ التَّفْسِيرَ الْحَقَّ لِلنُّصُوصِ لَا تَكُونُ طَرِيقَةُ ظَاهِرِ اللَّفْظِ هَذِهِ سَبِيلَهُ، وَإِنَّمَا غَايَتُهَا أَنْ تَكُونَ خُطْوَةً تُصِيبُ الْمُتَلَقِّي أَوَّلَ سَمَاعِ النَّصِّ، ثُمَّ وَاجِبُهُ بَعْدَهَا الْبَحْثُ عَنْ تَفْسِيرِهِ عَلَىٰ الطَّرِيقَةِ الَّتِي وَصَفْنَا . .

وَلَا تَنَاقُضَ فِي الطَّرِيقَةِ الَّتِي وَصَفْنَا؛ فَلِسَانُ الْعَرَبِ فِيهَا هُوَ أَحَدُ رَوَافِدِ التَّفْسِيرِ، وَعِنْدَهُم هُوَ حَقٌّ يَصْلُحُ لِلتَّمَسُّكِ بِهِ بِمُفْرَدِهِ حَتَّىٰ يَأْتِي غَيْرُهُ . .

وَأَخْتِمُ بِهَذَا النَّصِّ مِنْ كَلَامِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ:

«وَالْمَقْصُودُ هُنَا أَنَّهُ يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِ أَنْ يُقَدِّرَ قَدْرَ كَلَامِ اللهِ وَرَسُولِهِ؛ بَلْ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَحْمِلَ كَلَامَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ إِلَّا عَلَىٰ مَا عُرِفَ أَنَّهُ أَرَادَهُ لَا عَلَىٰ مَا يَحْتَمِلُهُ ذَلِكَ اللَّفْظُ فِي كَلَامِ كُلِّ أَحَدٍ؛ فَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ يَتَأَوَّلُ النُّصُوصَ الْمُخَالِفَةَ لِقَوْلِهِ؛ يَسْلُكُ مَسْلَكَ مَنْ يَجْعَلُ «التَّأْوِيلَ» كَأَنَهُ ذَكَرَ مَا يَحْتَمِلُهُ اللَّفْظُ وَقَصْدُهُ بِهِ دَفْعُ ذَلِكَ الْمُحْتَجِّ عَلَيْهِ بِذَلِكَ النَّصِّ، وَهَذَا خَطَأٌ؛ بَلْ جَمِيعُ مَا قَالَهُ اللهُ وَرَسُولُهُ يَجِبُ الْإِيمَانُ بِهِ؛ فَلَيْسَ لَنَا أَنْ نُؤْمِنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَنَكْفُرَ بِبَعْضٍ، وَلَيْسَ الِاعْتِنَاءُ بِمُرَادِهِ فِي أَحَدِ النَّصَّيْنِ دُونَ الْآخَرِ بِأَوْلَىٰ مِنَ الْعَكْسِ؛ فَإِذَا كَانَ النَّصُّ الَّذِي وَافَقَهُ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ اتَّبَعَ فِيهِ مُرَادَ الرَّسُولِ؛ فَكَذَلِكَ النَّصُّ الْآخَرُ الَّذِي تَأَوَّلَهُ؛ فَيَكُونُ أَصْلُ مَقْصُودِهِ مَعْرِفَةَ مَا أَرَادَهُ الرَّسُولُ بِكَلَامِهِ؛ وَهَذَا هُوَ الْمَقْصُودُ بِكُلِّ مَا يَجُوزُ مِنْ تَفْسِيرٍ وَتَأْوِيلٍ».

– عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدىٰ ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه**[1] **المفارق للجماعة**»[2].

---

(١) في رواية لمسلم (٢٦/ ١٦٧٦): «التارك للإسلام».

(٢) «في الصحيحين، وغيرهما»، أخرجه الإمام أحمد (١/ ٣٨٢، ٤٢٨) عن أبي معاوية، و(١/ ٤٤٤) عن وكيع، و(١/ ٤٦٥) من طريق شعبة، و(٦/ ١٨١) من طريق الثوري، والبخاري (رقم/ ٦٨٧٨) من طريق حفص بن غياث، ومسلم (١٦٧٦) من طريق حفص بن غياث، وأبي معاوية، ووكيع، وابن نمير، وابن عيينة وعيسىٰ بن يونس، والثوري، وشيبان، وأبو داود (٤٣٥٢)، والترمذي (١٤٠٢) –وقال: حسن صحيح– من طريق أبي معاوية، والنسائي (٧/ ٩٠) من طريق الثوري، و(٨/ ١٣) من طريق شعبة، وابن ماجه (رقم/ ٢٥٣٤) من طريق وكيع، والدارمي (رقم/ ٢٢٩٨، ٢٤٤٧) عن يعلىٰ بن عبيد، وغيرهم –عشرتهم (الثوري، وابن عيينة، ووكيع، وحفص بن غياث، وأبو معاوية، وشعبة، ويعلىٰ بن عبيد، وعبد الله بن نمير، وعيسىٰ بن يونس، وشيبان)– عن الأعمش عن عبد الله بن مرة عن مسروق عن ابن مسعود به.

قال الترمذي: «وفي الباب عن عثمان، وعائشة، وابن عباس»، وجعله ابن رجب الحديث الرابع عشر في «جامع العلوم الحكم»، وقال: «وفي هذا المعنىٰ أحاديثُ متعددة؛ فخرَّج مسلم من حديث عائشة . . .، وخرَّج الترمذيُّ، والنسائي، وابنُ ماجه من حديث عثمان . . .، وقد رُوي هذا المعنىٰ عن النَّبيِّ ﷺ من روايةِ ابن عبَّاس، وأبي هريرة وأنس، . . . وغيرهم».

أما حديث عثمان؛ فهو الآتي إن شاء الله.

وأما حديث عائشة: «لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَىٰ ثَلاَثٍ: رَجُلٌ زَنَىٰ بَعْدَ إِحْصَانٍ فَإِنَّهُ يُرْجَمُ، وَرَجُلٌ خَرَجَ مُحَارِبًا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ أَوْ يُصْلَبُ أَوْ يُنْفَىٰ مِنَ الأَرْضِ أَوْ يَقْتُلُ نَفْسًا فَيُقْتَلُ بِهَا» (اللفظ لأبي داود).

أخرجه مسلم (رقم/ ١٦٧٦) من طريق الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة به، والإمام أحمد (٦/ ٥٨) من طريق يونس بن أبي إسحاق، و(٦/ ١٨١، ٢١٤) من طريق الثوري، و(٦/ ٢٠٥) من طريق الثوري، وإسرائيل، والنسائي (٧/ ٩١) من طريق الثوري، وغيرهم –ثلاثتهم (يونس بن أبي إسحاق، والثوري، وإسرائيل)– عن أبي إسحاق عن عمرو بن غالب عن عائشة به.

وأخرجه أبو داود (رقم/ ٤٣٥٣) عن محمد بن سنان الباهلي، والنسائي (٧/ ١٠١) من طريق أبي عامر العقدي، و(٨/ ٢٣) من طريق حفص بن عبد الله، وغيرهم –ثلاثتهم (محمد بن سنان، وأبو عامر العقدي، وحفص بن عبد الله)– عن إبراهيم بن طهمان عن عبد العزيز بن رفيع عن عبيد بن عمير عن عائشة به.

وأخرجه النسائي (٧/ ٩١) من طريق زهير عن أبي إسحاق عن عمرو بن غالب عن عائشة موقوفًا.=

- وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا يحل دم المسلم، إلا بثلاث: إلا أن يزني وقد أحصن فيرجم، أو يقتل إنسانًا فيُقتَل، أو يكفر بعد إسلامه فيُقتَل**»(١).

= وصحح الدارقطني المرفوع عن عائشة؛ فانظر «علل الدارقطني» (رقم/٨٦٣، ٣٧٣٤).
وأما حديث ابن عباس: «عُرَىٰ الإسلام وقواعد الدين ثلاثة؛ عليهن أُسِّس الإسلام . . مَنْ ترك منهن واحدة؛ فهو بها كافر حلال الدم: شهادة أن لا إله إلا الله، والصلاة المكتوبة، وصوم رمضان»، ثم قال ابن عباس: «تجده كثير المال لا يزكي؛ فلا يزال بذاك كافرًا يحل دمه، وتجده كثير المال لم يحج؛ فلا يزال بذاك كافرًا ولا يحل دمه».
أخرجه أبو يعلىٰ (رقم/٢٣٤٩)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٢/ ١٧٤)، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد» (رقم/١٥٧٦) من طريق مؤمَّل بن إسماعيل عن حماد بن زيد عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء عن ابن عباس به.
وحسَّن إسناده الهيثميُّ، وقال البوصيري في «الإتحاف» (١/ ١٢): هذا إسناد فيه مقال، وضعَّف إسناده حسين أسد (محقق مسند أبي يعلىٰ)، وقول من ضعَّفه أشبه؛ فانظر «فتح الباري» لابن رجب (١/ ٢٢، ٢٣)، و«جامع العلوم والحكم» (١/ ١٢٨، ١٢٩).

(١) «**صحيح**»، رواه عن عثمان جماعة:
١- أبو أمامة بن سهل، وعبد الله بن عامر بن ربيعة: أخرجه النسائي (٧/ ٩١) وفي «الكبرىٰ» (رقم/٣٤٦٨) عن إبراهيم بن يعقوب عن محمد بن عيسىٰ عن حماد بن زيد عن يحيىٰ بن سعيد عنهما به.
ووهم محمد بن عيسىٰ في ذلك؛ فقال أبو حاتم الرازي [كما في «العلل» لابنه (رقم/ ١٣٥١)]: غلِط ابنُ الطَّبَّاعِ، حدِيثُ عَبدِ اللهِ بنِ عامِرٍ غيرُ مرفُوعٍ، وهُو موقُوفٌ؛ فإِنَّ حمَّاد بن سلمة رواهُ عن يحيىٰ بنِ سعِيدٍ، عن أبِي أُمامة بنِ سهلٍ، عن عُثمان موقُوفًا.
قُلتُ لأبِي: أيُّهُما أشبهُ؟
قال: لاَ أعلمُ أحدًا يُتابِعُ حمَّاد بن زيدٍ علىٰ رفعِهِ.
قُلتُ: فالموقوفُ عِندك أشبهُ؟
قال: نعم.
وقال الدارقطني في «العلل» (رقم/ ٢٨٥): حَدِيثُ عَبدِ الله بنِ عامِرِ بنِ رَبِيعَة هُو حَدِيثٌ آخَرُ مَوقُوفٌ عَلَىٰ عُثمان، وهِم مُحَمد بن عِيسَىٰ فِي الجَمعِ بَينَهُ، وبَين أَبِي أُمامَة فِي هَذا الحَدِيثِ.
٢- أبو أمامة (وحده): أخرجه الإمام أحمد (١/ ٦١) عن سليمان بن حرب، وعفان، و(١/ ٦٥) عن عفان، و(١/ ٧٠) عن سليمان بن حرب، وأبو داود (رقم/ ٤٥٠٢) عن سليمان بن حرب، والترمذي (رقم/ ٢١٥٨)، وفي «العلل الكبير» (رقم/ ٥٩٥) [كما في ترتيب أبي طالب]، وابن ماجه (رقم/ ٢٥٣٣) عن أحمد بن عبدة، والدارمي (رقم/ ٢٢٩٧) عن أبي النعمان، وعبد الله بن الإمام =

- وعن عكرمة، أن عليًّا رضي الله عنه، حرَّق قومًا؛ فبلغ ابن عباس رضي الله عنهما فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم؛ لأن النبي ﷺ قال: «**لا تعذبوا بعذاب الله**»، ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: «**من بدَّل دينه فاقتلوه**»[1].

= أحمد في «زوائد المسند» (١/ ٦٢) عن عبيد الله بن عمر، وغيرهم -خمستهم (سليمان، وعفان، وأبو النعمان، وأحمد بن عبدة، وعبيد الله)- عن حماد بن زيد عن يحيىٰ بن سعيد عنه به.

وهذا إسناد صحيح، وقد اختُلِف علىٰ يحيىٰ بن سعيد، رفعًا، ووقفًا، وصح عنه الوجهان؛ فقال الترمذي في «الجامع»: هذا حديث حسن، ورواه حماد بن سلمة عن يحيىٰ بن سعيد؛ فرفعه، وروىٰ يحيىٰ بن سعيد القطان وغير واحد عن يحيىٰ بن سعيد هذا الحديث؛ فأوقفوه، ولم يرفعوه، وقد رُوِي هذا الحديث من غير وجه عن عثمان عن النبي ﷺ مرفوعًا.

وقال في «العلل»: قَالَ مُحَمَّدٌ: وَحَدِيثُ يَحْيَىٰ بْنِ سَعِيدٍ الأَنْصَارِيِّ فِي هَذَا الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ عَنْ عُثْمَانَ قَوْلَهُ.

وَحَدِيثُ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ عَنْ عُثْمَانَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مَرْفُوعٌ.

قَالَ مُحَمَّدٌ: رَوَىٰ الْحَدِيثَيْنِ جَمِيعًا يَحْيَىٰ بْنُ سَعِيدٍ الأَنْصَارِيُّ.

قَالَ أَبُو عِيسَىٰ: وَإِنَّمَا رَوَىٰ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ يَحْيَىٰ بْنِ سَعِيدٍ الأَنْصَارِيِّ مَرْفُوعًا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، وَحَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، وَأَمَّا الآخَرُونَ؛ فَرَوَوْا عَنْ يَحْيَىٰ بْنِ سَعِيدٍ مَوْقُوفًا.

٣- بسر بن سعيد: أخرجه عبد الرزاق (رقم/ ١٨٧٠٢)، ومن طريقه النسائي (٧/ ١٠٣)، وفي «الكبرىٰ» (رقم/ ٣٥٠٧) عن ابن جريج عن أبي النضر عنه به.

٤- ابن عمر: أخرجه الإمام أحمد (١/ ٦٣)، والنسائي (٧/ ١٠٣)، وفي «الكبرىٰ» (رقم/ ٣٥٠٦) عن أبي الأزهر -كلاهما (الإمام أحمد، وأبو الأزهر)- عن إسحاق بن سليمان الرازي عن مغيرة بن مسلم عن مطر الوراق عن نافع عنه به.

٥- مجبر: أخرجه الإمام أحمد (١/ ١٦٣) عن يزيد بن عبد ربه عن الحارث بن عبيدة عن محمد بن عبد الرحمن بن مجبر عن أبيه عن جده به.

وله طرق أخرىٰ عن عثمان.

ملحوظة: قال العلائي في «جامع التحصيل» (ص/ ٢٤٥): «أخرج البخاري من طريق شعبة عن أبي إسحاق عن أبي عبد الرحمن السلمي عن عثمان رضي الله عنه حديث: **لا يحل دم امرئ مسلم**»، وتبعه علىٰ ذلك ابن العراقي في «تحفة التحصيل» (ص/ ٣٨٥).

وهذا وهم، وقد بيَّن ذلك محققو «التحفة»، والله أعلم.

(١) «في صحيح البخاري، وغيره»، أخرجه الإمام أحمد (١/ ٢١٧)، وعنه أبو داود (رقم/ ٤٣٥١) عن إسماعيل ابن علية، و(١/ ٢١٩) عن سفيان بن عيينة، و(١/ ٢٨٢) من طريق حماد بن زيد، و(١/ ٢٨٢) من طريق وهيب، والبخاري (رقم/ ٣٠١٧) من طريق سفيان بن عيينة، و(رقم/ ٦٩٢٢) من طريق حماد بن زيد، وابن ماجه (رقم/ ٢٥٣٥) من طريق سفيان بن عيينة، والترمذي (رقم/ ١٤٥٨) من طريق عبد الوهاب الثقفي، والنسائي (٧/ ١٠٤) وفي «الكبرىٰ» (رقم/ ٣٥٠٨) من =

- في «الصحيحين»[(١)] أن النبي ﷺ بعث أبا موسىٰ الأشعري رضي الله عنه واليًا إلىٰ اليمن، ثم أتبعه معاذ بن جبل رضي الله عنه؛ فلما قدم عليه ألقىٰ أبو موسىٰ وسادة لمعاذ، وقال: انزل، وإذا رجل عنده موثق، قال معاذ: ما هذا؟ قال: كان يهوديًّا فأسلم ثم تهوَّد، قال: اجلس، قال: لا أجلس حتىٰ يُقتَل، قضاء الله ورسوله (ثلاث مرات)؛ فأمر به فقُتِل[(٢)].

- عن أبي هريرة، قال: لما تُوفِّي رسول الله ﷺ واستُخلِف أبو بكر بعده، وكفر مَن كفر مِن العرب، قال عمر لأبي بكر: كيف تقاتل الناس؟ وقد قال

= طريق عبد الوارث، و(٧/ ١٠٤) وفي «الكبرىٰ» (رقم/ ٣٥٠٩) من طريق وهيب، وعبد الرزاق (رقم/ ٩٤١٣، ١٨٧٠٦) عن معمر، ومن طريقه النسائي (٧/ ١٠٤) وفي «الكبرىٰ» (رقم/ ٣٥١٠)، وغيرهم -سبعتهم (سفيان بن عيينة، وإسماعيل بن علية، وحماد بن زيد، ووهيب، وعبد الوهاب الثقفي، وعبد الوارث، ومعمر)- عن أيوب، عن عكرمة به.

في رواية عبد الوهاب: «فبلغ ذلك عليًّا»؛ فقال: «صدق ابن عباس».

وفي رواية: «مَنْ ترك دينه» أو قال: «رجع عن دينه، فاقتلوه، ولا تعذبوا بعذاب الله أحدًا» (يعني بالنار).

ومنهم من اختصره علىٰ فقرة منه.

قال الشيخ الألباني في «السلسلة الصحيحة» (١/ ٨٧٩): «وفي رواية لأحمد وهي رواية الدارقطني -وقال: «ثابت صحيح»- «فقال: ويح ابن أم عباس» مكان «صدق ابن عباس».

ولا منافاة بين الروايتين؛ فإن «ويح» كلمة ترحُّم وتوجُّع، وقد تقال بمعنىٰ المدح والتعجب، كما في «النهاية»؛ فهي هنا بالمعنىٰ الآخر، كما هو ظاهر.

قال الترمذي: «هذا حديث صحيح حسن والعمل علىٰ هذا عند أهل العلم في المرتد واختلفوا في المرأة إذا ارتدت عن الإسلام؛ فقالت طائفة من أهل العلم: تُقتَل، وهو قول الأوزاعي، وأحمد، وإسحاق، وقالت طائفة منهم: تُحبَس ولا تُقتَل، وهو قول سفيان، وغيره من أهل الكوفة».

وانظر «علل ابن أبي حاتم» (رقم/ ١٣٤٨).

(١) «صحيح البخاري» (رقم/ ٤٣٤١، ٤٣٤٢، ٤٣٤٤، ٤٣٤٥، ٦٩٢٣)، «صحيح مسلم» (رقم/ ١٧٣٣).

(٢) أخرجه الإمام أحمد (٤/ ٤٠٩)، والبخاري (رقم/ ٦٩٢٣)، ومسلم (رقم/ ١٧٣٣)، وأبو داود (رقم/ ٤٣٥٦)، والنسائي (١/ ٩، ٧/ ١٠٥)، وفي «الكبرىٰ» (رقم/ ٣٥١٥، ٥٩٠٠) من طريق حميد بن هلال، والبخاري (رقم/ ٤٣٤١، ٤٣٤٢) من طريق عَبْدِ الْمَلِكِ -كلاهما (حميد، وعبد الملك)- عَنْ أَبِي بُرْدَةَ به.

وحديث إرسال أبي موسىٰ، ومعاذ إلىٰ اليمن مرويٌّ من أكثر من طريق، بعدة ألفاظ، وأثبتُّ ما جاء فيه اللفظ المقصود؛ وانظر «المسند الجامع» (رقم/ ٨٠٤٩، ٨٨٤٨، ٨٨٩٠، ٨٩١٠)، و«علل الدارقطني» (رقم/ ١٢٩٨).

رسول الله ﷺ: «أُمِرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا: لا إله إلا الله؛ فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه، إلا بحقه وحسابه علىٰ الله»؛ فقال: والله لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة؛ فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالًا[1] كانوا يؤدونه إلىٰ رسول الله ﷺ لقاتلتهم علىٰ منعه؛ فقال عمر: «فوالله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق»[2].

---

(١) قال البخاري عقب (٧٢٨٤، ٧٢٨٥): قال ابن بكير، وعبد الله، عن الليث: «عناقًا»، وهو أصح.

(٢) في «الصحيحين، وغيرهما»، أخرجه الإمام أحمد (١/ ١١، وغيره)، والبخاري (رقم/ ١٣٩٩، وغيره)، ومسلم (رقم/ ٢٠)، وأبو داود (رقم/ ١٥٥٨)، والترمذي (رقم/ ٢٦٠٧)، والنسائي (٥/ ١٤، وغيره)، وغيرهم من طرق عن الزهري عن عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عن أَبِي هُرَيْرَةَ.
وأخرجه النسائي (٦/ ٦، ٧/ ٧٨)، وفي «الكبرىٰ» (رقم/ ٣٤٢٣، ٤٢٨٦) من طريق شعيب بن أبي حمزة، وسفيان بن عيينة، وذكر آخر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة به.
وصحح الدارقطني الوجهين في «العلل» (رقم/ ٣، ١٦٨٧).
وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.
تنبيه: حديث: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ؛ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَىٰ اللَّهِ» ثابت في الصحيحين، وغيرهما من حديث ابن عمر، أما روايتنا؛ فليس فيها ذكر: إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وهي الثابتة في مناظرة أبي بكر، وعمر من حديث أبي هريرة، قال ابن رجب رحمه الله في «جامع العلوم والحكم» (١/ ٨٦- شرح الحديث الثامن): قد خرج النسائي [٦/ ٦، ٧/ ٧٦] قصة تناظر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بزيادة وهي أن أبا بكر قال لعمر: إنما قال رسول الله ﷺ: «أُمِرت أن أقاتل الناس حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله ﷺ، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة»، وخرجه ابن خزيمة في «صحيحه» [رقم/ ٢٢٤٧] ولكن هذه الرواية خطأ أخطأ فيها عمران القطان إسنادًا ومتنًا قاله أئمة الحفاظ منهم: علي بن المديني، وأبو زرعة، وأبو حاتم، والترمذي، والنسائي، ولم يكن هذا الحديث عن النبي ﷺ بهذا اللفظ عند أبي بكر ولا عمر، وإنما قال أبو بكر: «والله لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة؛ فإن الزكاة حق المال»، وهذا أخذه -والله أعلم- من قوله في الحديث: «إلا بحقها»، وفي رواية: «إلا بحق الإسلام»؛ فجعل من حق الإسلام إقام الصلاة وإيتاء الزكاة، كما أن من حقه ألا تُرتكَب الحدود، وجعل كل ذلك مما استثني بقوله: «إلا بحقها» وقوله: «لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة؛ فإن الزكاة حق المال» يدل علىٰ أن من ترك الصلاة؛ فإنه يُقاتَل؛ لأنها حق البدن؛ فكذلك من ترك الزكاة التي هي حق المال، وفي هذا إشارة إلىٰ أن قتال تارك الصلاة أمر مجمع عليه؛ لأنه جعله أصلًا مقيسًا عليه، وليس هو مذكورًا في الحديث الذي احتج به عمر رضي الله عنه، وأنه أُخِذ من قوله: «إلا بحقها»؛ فكذلك الزكاة؛ لأنها من حقها، وكل ذلك من حقوق الإسلام.

- عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن أبيه، قال: أخذ ابن مسعود قومًا ارتدوا عن الإسلام من أهل العراق؛ فكتب فيهم إلىٰ عمر فكتب إليه: «أن اعرض عليهم دين الحق، وشهادة لا إله إلا الله فإن قبلوها؛ فخل عنهم، وإن لم يقبلوها؛ فاقتلهم، فقبلها بعضهم؛ فتركه، ولم يقبلها بعضهم؛ فقتله»[1].

- وعَنْ أَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ قَالَ: أُتِيَ عَلِيٌّ بِشَيْخٍ كَانَ نَصْرَانِيًّا ثُمَّ أَسْلَمَ، ثُمَّ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: «لَعَلَّكَ إِنَّمَا ارْتَدَدْتَ لِأَنْ تُصِيبَ مِيرَاثًا، ثُمَّ تَرْجِعَ إِلَىٰ الْإِسْلَامِ» . . قَالَ: لَا، قَالَ: «فَلَعَلَّكَ خَطَبْتَ امْرَأَةً؛ فَأَبَوْا أَنْ يُنْكِحُوكَهَا؛ فَأَرَدْتَ أَنْ تَزَوَّجَهَا، ثُمَّ تَرْجِعَ إِلَىٰ الْإِسْلَامِ» . . قَالَ: لَا، قَالَ: «فَارْجِعْ إِلَىٰ الْإِسْلَامِ» . . قَالَ: «أَمَا حَتَّىٰ أَلْقَىٰ الْمَسِيحَ فَلَا؛ فَأَمَرَ بِهِ عَلِيٌّ فَضُرِبَتْ عُنُقُهُ، وَدُفِعَ مِيرَاثُهُ إِلَىٰ وَلَدِهِ الْمُسْلِمِينَ»[2].

---

(١) «**إسناده صحيح**»، أخرجه عبد الرزاق (رقم/١٨٧٧)، ومن طريقه ابن حزم في «المحلىٰ» (١١/ ١٩٠) عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ به.

تنبيه: ذكر ابن حزم رحمه الله في «المحلىٰ» (١١/ ١٩٠) هذه الرواية دليلًا لمن يقول بالاستتابة مرة واحدة، فتأمل!

وجاء عن عمر خلافه، وهو ما أخرجه بإسناد صحيح عبد الرزاق (رقم/١٨٦٩٦)، وابن أبي شيبة (رقم/٣٢٧٣٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٢١٠)، والبيهقي (٨/ ٣٥٩) عَنْ أَنَسٍ رضي الله عنه عن عُمَرَ به.

وانظر «دراسة نقدية في المرويات الواردة في شخصية عمر بن الخطاب» (٢/ ٩٣٩).

(٢) «**رجاله ثقات، ولفظ التوريث ضعيف**»، أخرجه عبد الرزاق (رقم/١٠١٣٨، ١٨٧٠٩، ١٩٢٩٦) عن مَعْمَرٍ عَنِ الْأَعْمَشِ، ومن طريقه ابن أبي شيبة (رقم/ ٣٢٠٣٤، ٣٣٤٣٤)، وسعيد بن منصور (رقم/٣١١)، والدارمي (رقم/٣١١٧)، وغيرهم عَنْ أَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ، وهذا إسناد رجاله ثقات.

وانظر «مصنف عبد الرزاق» (رقم/ ٤٦١، ١٠١٣٩، ١٨٧١٠، ١٩٣٠٠).

وأخرجه عبد الرزاق (رقم/١٨٧١١)، والبغوي [كما في «الجعديات» (رقم/٢٣٥٥)]، ومن طريقه البيهقي (٦/ ٢٥٤)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٢٦٦) من طريق سماك عَنِ ابْنِ عُبَيْدِ بْنِ الْأَبْرَصِ أَنَّ عَلِيًّا: «اسْتَتَابَ مُسْتَوْرِدًا الْعِجْلِيَّ، وَكَانَ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ؛ فَأَبَىٰ؛ فَضَرَبَهُ بِرِجْلِهِ؛ فَقَتَلَهُ النَّاسُ».

واختلف في تعيين ابن عبيد، هل هو دثار بن عبيد بن الأبرص؟ أو (ابنه) يزيد بن دثار بن عبيد بن الأبرص؟

فقال العيني في «مغاني الأخيار» (رقم/٢٦٧٩): «قال (الطحاوي): الأمر اختُلِف علىٰ سماك في اسم ابن عبيد فيقال: دثار بن عبيد بن الأبرص، ويقال: ابن عبيد من غير تسمية، ويقال: عن =

. . . .

= ابن يزيد ابن عبيد، ويقال: عن يزيد بن دثار عن عبيد، قلت: ولأجل هذا ترجمنا يزيد ها هنا، وترجمنا دثار في باب الدال؛ لأن أبا جعفر لم يسمِّ في روايته، وقال: عن سماك، عن ابن عبيد بن الأبرص، عن علي ﷺ؛ فافهم».

ولم أقف علىٰ توثيق لدثار، ووثق العجلي في «تاريخه» (٢/ ٣٦٢) يزيد، وقال ابن حبان في «ثقاته» (٥/ ٥٣٨): «ربما أخطأ».

وأخرجه الدارقطني (رقم/ ٣١٩٣)، ومن طريقه البيهقي (٨/ ٢٠٦) من طريق يوسف بن يعقوب الحضرمي عن عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ قَالَ: شَهِدْتُ عَلِيًّا ﷺ وَأُتِيَ بِأَخِي بَنِي عِجْلٍ الْمُسْتَوْرِدِ بْنِ قَبِيصَةَ تَنَصَّرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ؛ فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: «مَا حُدِّثْتُ عَنْكَ؟»، قَالَ: «مَا حُدِّثْتَ عَنِّي؟»، قَالَ: «حُدِّثْتُ عَنْكَ أَنَّكَ تَنَصَّرْتَ»، فَقَالَ: «أَنَا عَلَىٰ دِينِ الْمَسِيحِ»، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: «وَأَنَا عَلَىٰ دِينِ الْمَسِيحِ»، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: «مَا تَقُولُ فِيهِ؟»؛ فَتَكَلَّمَ بِكَلَامٍ خَفِيَ عَلَيَّ؛ فَقَالَ عَلِيٌّ: «طَؤُوهُ»؛ فَوُطِئَ حَتَّىٰ مَاتَ؛ فَقُلْتُ لِلَّذِي يَلِينِي: «مَا قَالَ؟» .. قَالَ: «الْمَسِيحُ رَبُّهُ».

ولم أقف علىٰ ترجمة يوسف بن يعقوب، وباقي الإسناد ثقات، إلا أحمد بن بديل؛ ففيه ضعف، ولا ينزل عن مرتبة مَن يحسُن حديثه.

وأخرجه ابن أبي شيبة (رقم/ ٣٢٧٥٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٢١٢) (واللفظ له)، وابن أبي حاتم في «التفسير» (رقم/ ٦١١٠)، والبيهقي (٨/ ٢٠٧) من طريق جَابِرٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ أَنَّ رَجُلًا كَانَ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمَ، ثُمَّ تَنَصَّرَ فَأُتَىٰ بِهِ عَلِيٌّ ﷺ؛ فَقَالَ: مَا حَمَلَكَ عَلَىٰ مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: وَجَدْتُ دِينَهُمْ خَيْرًا مِنْ دِينِكُمْ، فَقَالَ لَهُ: مَا تَقُولُ فِي عِيسَىٰ؟ .. قَالَ: هُوَ رَبِّي، أَوْ: هُوَ رَبُّ عَلِيٍّ؛ فَقَالَ: اقْتُلُوهُ؛ فَقَتَلَهُ النَّاسُ؛ فَقَالَ عَلِيٌّ بَعْدَ ذَلِكَ: إِنْ كُنْتُ لَمُسْتَتِيبُهُ ثَلَاثًا، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا﴾ [النِّسَاءِ: ١٣٧].

وجابر: هو الجعفي، مشهور بالضعف.

وله طرق أخرىٰ بألفاظ مختصرة ومطولة؛ باعتبار أن قصة المستور، والمبهم واحدة، ولو اعتبرناهما واحدة، وهو صنيع البيهقي؛ ستكون هذه الرواية فيها معنىٰ الاستتابة مرة واحدة، والله أعلم.

قال البيهقي (٦/ ٤١٦): «قَالَ الشَّافِعِي ﷺ: قَدْ يَزْعُمُ بَعْضُ أَهْلِ الْحَدِيثِ مِنْكُمْ أَنَّهُ غَلَطٌ قَالَ الشَّافِعِي فِي مَوْضِعٍ آخَرَ؛ فَقُلْتُ لَهُ (يَعْنِي: لِلَّذِي يُنَاظِرُهُ): هَلْ سَمِعْتَ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ مِنْكُمْ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّ الْحُفَّاظَ لَمْ يَحْفَظُوا عَنْ عَلِي ﷺ؛ فَقَسَمَ مَالَهُ بَيْنَ وَرَثَتِهِ الْمُسْلِمِينَ، وَنَخَافُ أَنْ يَكُونَ الَّذِي زَادَ هَذَا غَلِطَ؟

قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ ﷺ: قَرَأْتُ فِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ هَانِئٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ ﷺ أَنَّهُ ضَعَّفَ الْحَدِيثَ الَّذِي رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ ﷺ، أَنَّ مِيرَاثَ الْمُرْتَدِّ لِوَرَثَتِهِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. =

. . . .

= قال الشيخ [البيهقي]: قَدْ رُوِيَتْ قِصَّةُ الْمُسْتَوْرِدِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ عَنْ عَلِيٍّ، وَلَيْسَ فِيهَا هَذِهِ اللَّفْظَةُ، وَإِنَّمَا فِيهَا أَنَّهُ لَمْ يَعْرِضْ لِمَالِهِ . . .، وروَاهُ -أَيْضًا- الشَّعْبِيُّ، وَعَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ عَنْ عَلِي رضي الله عنه دُونَ ذِكْرِ الْمَالِ، ثُمَّ قَدْ جَعَلَهُ الشَّافِعِي لِخَصْمِهِ ثَابِتًا، وَاعْتَذَرَ فِي تَرْكِهِ قَوْلَهُ بِظَاهِرِ قَوْلِ النَّبِي ﷺ: «لاَ يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلاَ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ».

وذكر نحوه في «معرفة السنن والآثار» (٩/ ١٤٤).

ونقل ابن المنذر في «الإشراف» (٣/ ١٦٤) تضعيف الإمام أحمد لهذا اللفظ.

وانظر: «الأم» (٥/ ١٨٠- باب ميراث المرتد)، و«المحلىٰ» (١١/ ١٩٠، ١٩٧).

تنبيه: ذكر ابن حزم رحمه الله هذه الرواية؛ دليلًا لمن يقول بالاستتابة مرة واحدة؛ فتأمل!

عقوبة المرتد .. بالعقل

أحمد سالم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وحده . . مشكلة حرية الاعتقاد والفرق بين موقف الإسلاميين المقيد بالوحي وبين موقف الليبراليين الوضعي الفلسفي، هي من المشكلات الدقيقة التي يحتاج تحريرها إلىٰ بسط تاريخي واستدلالي.

كما أن العقوبة لا مكان لإنفاذها في ظل تعطيل أولويات كبرىٰ للوحي والدين، ويكاد يكون كلامنا هو نوع من التدرب علىٰ تحقيق الاعتصام بالوحي، وكلام كثير من مخالفينا هو نوع من سفسطات الإحراج الجدلي وليس طلبًا حقيقيًّا لدين الله وما هو الحق ليتم اتباعه؛ لكني أكتفي في هذا المقال بالكلام عن الردة ومدىٰ انسجام موقف الوحي منها مع العقل الصحيح؛ لبيان أن الشريعة التي قررها الله سبحانه في الوحي هي شريعة عقلانية تفوق في سمو مقاصدها وسلامة بناءها العقلي الشرائعَ الوضعية التي يزعم الليبراليون ونحوهم أنها هي المناسبة لزماننا وأنها زبدة نتاج العقل الإنساني في العصر الحديث.

وإذا ثبت أن هذه الشريعة الثابتة بالوحي جارية علىٰ أصول العقل السليم، يمكن إثبات حسنها بالعقل= امتنع تقديم الشرائع الوضعية عليها؛ لأنه إما أن يقال إن شريعة الوحي جمعت العقل الصحيح مع كونها صادرة عن الله الخالق المدبر العليم الخبير فاجتمع لها حسنان أوجبا تقديمها، وإما أن يقال إنها شريعة ثبتت صلاحيتها بأدلة عقلية وجب علىٰ من يطعن فيها أن يرد علىٰ هذه الأدلة

العقلية وأن يثبت أن الشريعة التي يستند هو إليها قامت علىٰ أصول عقلية أحسن وأوفىٰ، أما تقديم الشرائع والقوانين الوضعية علىٰ القوانين الثابتة بالوحي مع عدم خوض هذا المعترك الاستدلالي المقارن فهو نهج غير علمي وتحيز غير موضوعي، يأباه المنهج العلمي الصحيح ويرفضه العقل الحر.

وواضح جدًا أنني لن أتكلم عن عقوبة المرتد وصورتها في الشريعة وخلاف الفقهاء حولها وحول شروط إنفاذها؛ إذ إن من نحاورهم ينكرون مطلق عقوبة المرتد ويرون أن فيها عدوانًا علىٰ حرية الاعتقاد فناسب أن نثبت لهم معقولية هذه العقوبة وسلامة بنائها العقلي والقانوني بقطع النظر عن صورتها وكيفيتها.

وواضح جدًا أيضًا أن حديثنا هنا هو مع من يرد العقوبة الشرعية لأنه يرىٰ فيها عدوانًا علىٰ القيم سواء كان يقر بأن هذه العقوبة هي شرع الله بالفعل أو كان ينازع في هذا.

فنقول: عندنا مجموعتان من النصوص، المجموعة الأولىٰ هي التي تنتظم نصوص عدم الإكراه في الدين كقوله سبحانه: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، وقوله سبحانه: ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ٢١ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾.

والمجموعة الثانية هي التي تنتظم نصوص حاكمية الوحي وسلطانه وحرمة الفكاك منها كقوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ﴾، وكقوله في الحديث الذي رواه البخاري: «**من بدل دينه فاقتلوه**».

وضربُ مجموعتي النصوص هاتين ببعضهما ومعارضة المجموعة الأولىٰ بالمجموعة الثانية فيه مغالطة أدت إلىٰ الغفلة عن أن المجموعتين لا تردان علىٰ محل واحد، وإنما هما تعالجان حالتين مختلفتين.

وهذه المغالطة متكررة الحدوث ومن أمثلتها ضرب نصوص السِلم في القرآن بنصوص الجهاد، وجعل الإسلام سلم كله أو حرب كله أو اتهامه

بالتناقض، بينما واقع الحال هو أن نصوص السلم لها موضع ومشروطية معينة، ونصوص الحرب لها موضع ومشروطية مختلفة تمامًا.

وفي مسألتنا نجد أن المجموعة الأولىٰ تعالج أمر الذين لم يؤمنوا بهذا الدين ولم يقروا بالالتزام بأوامره وأحكامه، فليس لحامل الرسالة الإسلامية معهم سوىٰ الدعوة والتذكير والنصح، وليس له أن يكرههم أن يكونوا مؤمنين، والدليل علىٰ أن هذا هو المراد بآيات هذا المجموعة ظاهر جدًا في دلالات ألفاظ الآيات فالآيات تتحدث عن قوم لم يؤمنوا وتمنع إكراههم علىٰ الإيمان.

وفي المقابل تتحدث المجموعة الثانية من النصوص عن قوم آمنوا وعن قوم دانوا بهذا الدين والتزموا أحكامه، فهي تخاطب المؤمن والمؤمنة والحديث يخبر عن من دان بدين الإسلام بالفعل، وهنا لا يسوي الوحي بين الحالتين أبدًا، ويجعل حكم الذي آمنوا ودانوا بهذا الدين هو وجوب الالتزام بأحكامه وحرمة عصيانها وأنهم معاقبون إن عصوا ومعاقبون إن ارتدوا عن هذا الدين بعد أن آمنوا به وانضووا تحت لوائه.

وهذ التفريق الذي أتىٰ به الوحي هو الذي يؤيده العقل الصحيح وتسير عليه القوانين المعاصرة، فإن إجماع القوانين والنظم المعاصرة قائم علىٰ التفريق بين من أقروا بالالتزام بالقانون وبين من لم يدخلوا تحت مظلته أصلًا، فالمقرون معاقبون إن خالفوا ومن لم يدخلوا تحت مظلة القانون فلا سلطة للقانون عليهم، والأمثلة التالية توضح ذلك:(١) فلو انتخب رجل حكومة بالانتخاب الحر، ثم أتت هذه الحكومة بعد أن استوت علىٰ سدة الحكم فشرعت قانونًا، فجاء هذا الرجل وقال إن لي حرية عدم التزام هذا القانون بما أني كنت حرًا في اختيار هذه الحكومة أصلًا = لأجمع العقلاء جميعًا علىٰ أن هذا التصرف غير جائز وعلىٰ أن الحرية قبل الانتخاب لا تعني الفكاك من الإلزام القانوني الذي تأتي به هذه الحكومة المنتخبة.

(٢) الانتماء بالولاء لدولة أجنبية ليس جريمة يعاقب عليها القانون إلا إذا كان هذا المنتمي قد سبق له الدخول تحت ولاء دولة أخرىٰ، وحينها يكون ولاءه

لدولة ثانية إشكالًا قانونيًا قد يصل لحد اتهامه بالخيانة العظمىٰ بحسب طبيعة الولاء الذي صرفه لتلك الدولة الأجنبية.

(٣) تفرق القوانين المعاصرة بين القانون قبل أن يُسن تشريعيًا فهو في هذه الحالة غير ملزم ولا يعاقب المواطن علىٰ مخالفته وتقوم المحاكم الإدارية بإلغاء أي عقوبة بنيت علىٰ أساس قانون لم يشرع بالطرق التشريعية المقررة في الدولة، أما إذا سن القانون تشريعيًا وتم الإعلام به فإن المواطن يعد مقرًا ضمنيًا بوجوب الالتزام به ويعاقب عند مخالفته.

(٤) تتم معاقبة الفرد الأجنبي الموجود داخل حدود دولة غير دولته بقوانين تلك الدولة لإقراره الضمني عند دخوله باحترام البلد الذي دخله وقوانينه، في الوقت نفسه الذي لا سلطة لهذا البلد عليه إن ارتكب جريمة خارج حدودها.

(٥) يحاسب علىٰ نقض الاتفاقات والمعاهدات الدولية من دخل طرفًا فيها دون غيره.

تنبيه: مسألة الولاء للدولة أوردناها كمثال علىٰ معقولية التفريق بين ما قبل الولاء وما بعده، وبالتالي فلا يعترض بأن الدول تسمح بالتجنس بدون عقوبة لأن هذا ليس هو المحل الذي أوردنا الولاء للدولة شاهدًا له، كما أن من المعقول أن تُعد الردة من باب خيانة الولاء لا من باب تغييره المباح، ولو جعلت دولة ما تغيير جنسيتها بمثابة الخيانة لكان هذا قانونًا معقولًا بقطع النظر عن وجود قوانين أخرىٰ لا تعده كذلك فالكلام في امتناع تقبيح ذلك عقلًا.

وإذًا: فالعقل السليم شاهد علىٰ أن لصاحب السلطة القانونية الإلزامية أن يفرق في الأحكام والعقوبات بين من سبق له الالتزام بقانونه والإقرار بالخضوع له، وبين من لم يخضع لهذا القانون أصلًا.

ومن هنا فقد جاء الوحي بعقوبة من التزم بالخضوع لأحكام الشرع والانضواء تحت مظلة الإسلام إن هو أراد الردة عن الدين أو معصية أحكام الشرع، وهذه العقوبة في هذه الحالة سليمة البناء العقلي والقانوني، ولا يمكن الزعم بأن هذه العقوبة مضادة لحرية الاعتقاد؛ لأن هذه الحرية ليست مطلقة وإنما

هي كحرية التملك وحرية الحركة وحق الحياة كلها حقوق وحريات يمكن تقييدها والحد منها بالقوانين التي تكون ملزمة للمنضوين تحت الإطار الإلزامي للقانون.

ولذلك: (١) تقيد حرية الحركة بقوانين الهجرة والجنسية بل وبقوانين السجن.

(٢) ويقيد حق التملك بألا يكون هذا التملك بطريق السرقة.

(٣) ويقيد حق التصويت بألا يكون المصوت دون السن القانونية.

(٤) ويقيد حق الحياة وينزع من الإنسان عقوبة له علىٰ انتزاع حياة غيره عمدًا.

(٥) وتقيد الحرية الجنسية في القوانين الغربية بمنع معاشرة القاصرات.

فلا يمكن إذًا الاعتراض علىٰ البناء العقلي والقانوني لعقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية، وليس تقييد هذه العقوبة لحرية الاعتقاد بأعظم من تقييد عقوبة الإعدام في القوانين المعاصرة لحق الحياة نفسه.

وبالتالي لا يجوز الاعتراض علىٰ عقوبة المرتد بكونها مضادة لحرية الاعتقاد؛ لأن مجرد كون القانون يقيد حرية من الحريات ليس مطعنًا فيه، وإنما يكون محل النظر العقلي هو هل مصلحة تقييد الحرية بهذا القانون أعظم وأكبر وأنفع للبناء القانوني ولصالح الناس والمجتمعات أم مصلحة بقاء هذه الحرية علىٰ حالها من غير تقييد.

فإنه لا نزاع بين دعاة الحرية في أن هذه الحرية محكومة ومقيدة بعدم العدوان علىٰ الغير، وبالتالي فإن حرية الاعتقاد لا يصح ولا يجوز أن تبلغ مبلغ العدوان علىٰ أحكام الدين التي سبق لهذا المسلم أن أقر بوجوب الالتزام به، ومن حق مشرع القانون وقتها أن يعاقبه علىٰ عدم التزامه بالقانون الذي أقر هو بأنه سيلتزم به.

والذي نزعمه ثابتًا ثبوتًا عقليًا ناصعًا هو أن مصلحة تقييد حرية الاعتقاد أعظم بكثير من من مصلحة عدم التقييد؛ لأن هذا التقييد يتضمن عقوبة لمن أقر بالالتزام بأحكام الدين إذا أراد أن ينحل منها، وعقوبة من يريد الانحلال من

الأحكام التي أقر بها والتزمها لا يجادل في مشروعيتها منصف؛ وإلا تلعب الناس بالأحكام ولم تكن لها حرمة، والحفاظ علىٰ الدين من العبث هو في منظومة التشريع الإسلامي لا يقل أهمية عن أهمية الحفاظ علىٰ ثوابت الانتماء الوطني من العبث.

فإن قيل: هذا رأيه فلم لا تناقشونه بالرأي؟قلنا: إن هذا الرأي ليس مجردًا بل هو رأي يتضمن نقض العقد الذي سبق وقطعه هذا المسلم علىٰ نفسه بالالتزام بأحكام الشريعة، ومن هنا كان من حق الطرف الثاني من العقد أن يعاقبه علىٰ نقضه لهذا العقد وفق مظلته القانونية المعلنة؛ ولذلك فإنه لو أتىٰ رجل وتخابر لصالح إسرائيل فإن للقانون المصري معاقبته ولا يقول عاقل حينها إنه لا تجوز معاقبته لأن له رأيًا مفاده أن مصر تصادر حق إسرائيل في إقامة دولتها؛ لأن القانون المصري المعلن يجرم هذا التخابر ويقيد بهذا التجريم مساحة حرية الرأي هذه؛ كي لا تتضمن عدوانًا علىٰ حقوق الآخرين.

فإن قيل: فلم لا تقرون هذه العقوبة علىٰ المرتد من دينه إلىٰ دين الإسلام؟كان الجواب: أن هذا في البناء العقلي القانوني للتشريع الإسلامي متسق جدًا؛ لأن خروج الإنسان عن دين آخر ليدخل دين الإسلام هو زيادة في الخير ورحمة بهذا الذي فعل هذا وهو غرض الدعوة أصلًا ولسنا مخولين بالحفاظ علىٰ المنظومات الدينية للآخرين إن اختاروا هم تركها بإرادتهم.

وبالتالي فإن تشكل الدول المحكومة بالشريعة الإسلامية من غالبية مسلمة يوجب التسامح في المعاملة مع أهل الملل الأخرىٰ، ولا يقبل في الوقت نفسه أن يترك المسلم دينه لأن في ذلك إخلالًا بالعقد الذي عقده هذا المسلم علىٰ نفسه حين دخل الإسلام، ولا يرىٰ إشكالًا في أن ينضم من الأقليات عدد ما لدين الأغلبية؛ لأن ذلك في صالح توطيد دعائم الدولة، فوق أنه لا يخالف قانونًا أو عقدًا سبق وأن التزم به هذا الذي أسلم مع الدولة القائمة المحكومة بالشريعة الإسلامية، وهذا مثل أن للدولة أن تعاقب مواطنها إن تخابر عليها لصالح دولة أجنبية وليس لها أن تعاقب مواطنًا آخر إن تخابر لصالح نفس الدولة؛ لأن مظلة الدولة القانونية لا تشمل هذا المواطن ولا يضر بناءها الأمني أن يتخابر لصالح

دولة غير وطنه، وكذلك ارتداد الذي يدين بدين غير دين الإسلام عن دينه ولو إلىٰ دين غير الإسلام هو شيء لا يضر البناء الاجتماعي للدولة المحكومة بالشريعة الإسلامية.

هذا ما أردنا بيانه فيما يتعلق بسلامة البناء العقلي والقانوني لعقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية، وأنه من جنس الأبنية العقلية والقانونية التي لا ينازع في معقوليتها المؤمنون بالقوانين الوضعية.

تبقىٰ مسألة مهمة وهي مدىٰ معقولية عقوبة من ولد لأبوين مسلمين، ولم يختر الإسلام بإرادته.

فالمخالف يقول: لو سلمنا أن مسوغ كونه المرتد يعاقب هو أنه اختار الدين بإرادته = فلم يعاقب من كان مسلمًا لمجرد أنه ولد لأبوين مسلمين؟والجواب: أن لهذه المسألة صورتان: الصورة الأولىٰ: ألا تحدث الردة إلا بعد بلوغه مسلمًا وإقراره بالإيمان ولو ساعة قبل أن يرتد = فحكمه حينها حكم سائر المرتدين.

الصورة الثانية: أن يرتد قبل بلوغه أو عند بلوغه مباشرة فلا يصدر منه إقرار بالإيمان بعد البلوغ قط.

ورغم ندرة هذه الصورة فالصواب في ذلك هو معقولية عقوبته أيضًا كسائر المرتدين، بناء علىٰ ولادته لأبوين مسلمين ثبت له حكم الإيمان بانتسابه لهما، وإن لم يختر الإيمان بعد بلوغه، وسائر القوانين المعاصرة تعطي للطفل حكم أبويه في إثبات التجنس وفي وجوب الالتزام بالقوانين التي أقر بها أبواه، وتعاقب من لم يبلغ سن الرشد علىٰ جرائمه، وتعاقبه عقوبة الراشد ولو ارتكب جريمته بعد الرشد بيوم واحد، وتلزمه الدول بطاعة الحكومة القائمة والتزام قانونها رغم أنه لم يشارك في اختيار هذه الحكومة؛ وإنما كان هذا النمط من التعامل مع الطفل بإلحاقه بالقوانين القائمة وإن لم يخترها ومعاملته ملحقًا بوالديه؛ لأن هذا هو مقتضىٰ العدل؛ إذ إنه منذ ولد وهو يأخذ جميع حقوقه لمجرد ولادته لهذين الأبوين، سواء في ذلك حقوق المواطنة كما في صورة قوانين الدول أو حقوق

المسلم كما في مسألتنا محل البحث، وليس من العدل أن يفرح بحقوق استحقها لمجرد الولادة لهذين الأبوين ثم يحتج على الواجبات التي تجب عليه بهذا الانتساب.

فإذا تقررت معقولية العقوبة على هذا الوجه= تأتي بعد ذلك النصوص القطعية المقررة لهذه العقوبة وممارسات الصحابة ومن بعدهم في تطبيقها وإجماع المسلمين على تقريرها لترفع أدنى شك في هذه المعقولية ولتقرن هذا الحسن العقلي للعقوبة بأحكامه الشرعية.

والحمد لله رب العالمين.